Die Rechtsidee im frühen Griechentum

Untersuchungen zur
Geschichte der werdenden Polis

Von

Victor Ehrenberg

Mit einer Tafel

VERLAG VON S. HIRZEL IN LEIPZIG 1921

Die Rechtsidee im frühen Griechentum

Untersuchungen zur
Geschichte der werdenden Polis

Von

Victor Ehrenberg
Dr. phil.

Mit einer Tafel

Verlag von S. Hirzel in Leipzig 1921

Copyright by S. Hirzel, Leipzig 1921

Alle Rechte vorbehalten

Herrn Professor

WILHELM WEBER

zugeeignet

Vorwort

Jedem Versuche, ideengeschichtliche Zusammenhänge der Antike zu erkennen und darzustellen, setzt die Armut des Quellenmaterials enge Schranken. Vor allem gilt das natürlich für die langen Jahrhunderte politischer Anfänge und politischen Aufstiegs, in Hellas wie in Rom. Während in anderen Zeiten meist Äußerungen persönlicher Stellungnahme, theoretischer Spekulation oder wissenschaftlicher Arbeit reicheren Aufschluß über das ideeliche Leben geben, sind wir hier auf wenige Reste epischer und lyrischer Poesie angewiesen.

Eine Benutzung späterer Quellen über rein tatsächliche Nachrichten hinaus würde das Bild vom Geiste der älteren Zeit verzerren und ist auszuschließen. Der Charakter jener zeitgenössischen Quellen aber bedingt es, daß man in ihnen nicht unmittelbar das tatsächliche geistige Leben sich widerspiegeln sieht: notwendig erscheint das Bild, das die Poesie gibt, in der Brechung künstlerischer Gestaltung. Will man nicht Gefahr laufen, durch unbewußtes Unterlegen anachronistischer Begriffe, etwa einer philosophischen Ethik oder Politik späterer Zeiten, das Bild zu trüben — eine Gefahr, die man keineswegs immer vermied —, so muß man zunächst Bedeutung und Bedeutungswandlung einzelner Begriffe festlegen, in denen sich das zeitgenössische Wissen um eine bestimmte Idee vorzugsweise niedergeschlagen hat.

Im Griechentum begreift sich alles geistige Leben nur von der Grundlage des politischen Daseins. Diese Verbundenheit mit der politischen Existenz des Menschen wird am augenfälligsten, wenn eine „Idee" ihrer Natur nach mit der Tatsache der politischen Gemeinschaft notwendig verknüpft ist. Eine Untersuchung der Formen, in denen die Idee des Rechts bei den Griechen zum Ausdruck kommt, muß sich also notwendig vom Hintergrunde der staatlichen Entwicklung abheben.

So ergeben sich drei notwendige und untrennbare Voraussetzungen für den, der die Geschichte der Rechtsidee im Griechen-

tum erforschen will, drei Voraussetzungen, die ebenso auch für jede vorarbeitende Einzeluntersuchung Giltigkeit haben: Benutzung nur zeitgenössischer Quellen, soweit es sich nicht um bloße Tatsachen handelt, sondern darum, den Geist einer Zeit zu begreifen; Klarstellung der wesentlichen die Idee widerspiegelnden Begriffe und ihrer Geschichte; Erklärung dieser Begriffsgeschichte aus der staatlichen Entwicklung wie umgekehrt dieser aus jener.

Von diesem Standpunkte einer eigentlich historischen Betrachtungsweise aus bin ich in den folgenden Untersuchungen bestrebt, auf dem Fundamente, das Rudolf Hirzel, vor allem in seinem umfassenden Buche „Themis, Dike und Verwandtes" (1907), auf Grund eines überreichen Materials und einer die Literatur auch der neuzeitlichen Jahrhunderte umfassenden einzigartigen Belesenheit gelegt hat, weiterzubauen. Zwar weiche ich von Hirzel in Methode wie Ergebnissen stark ab. Aber um so mehr ist es mir Pflicht zu betonen, wieviel Anregung ich seinen Forschungen verdanke.

Aus dem Fragenkomplexe, den die Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen für uns bedeutet, sind in dieser Arbeit nur einige wenige, allerdings, wie mich dünkt, wesentliche, inhaltlich wie zeitlich begrenzt, herausgehoben. Zudem ist vieles, besonders dort, wo ich als Laie teilweise auf fremdes Urteil angewiesen war: in juristischen und etymologischen Fragen, unsicher und unvollständig geblieben. Wenn ich trotzdem diese Arbeit, die im Juli 1920 der Tübinger philosophischen Fakultät als Dissertation vorgelegen hat, in allerdings seitdem veränderter und erweiterter Form veröffentliche, so gab mir den Mut dazu vor allem die Tatsache, daß sich mir aus nüchterner Quellenanalyse mit zwingender Notwendigkeit jene Verbundenheit von Idee und Realität ergab, die das Ergebnis aller Geschichtschreibung sein soll, — wenn es denn (nach dem schönen Worte Max Lehmanns) „die Aufgabe des Historikers ist, das Göttliche in den Dingen des Diesseits überall zu ermitteln".

In dem Augenblicke, da ich diese Arbeit veröffentliche, ist es mir Bedürfnis, meinen akademischen Lehrern den Dank, den sonst die Vita der Dissertation ausspricht, hier zum Ausdruck zu bringen. Unter ihnen sind es vor allem drei, denen ich über rein sachliche Belehrung hinaus anderes und mehr verdanke. Friedrich Leo, der zu früh Verstorbene, ist mein erster und unvergeßlicher wissenschaftlicher Führer gewesen. Nach ihm waren es dann Herr Geheimrat Eduard Meyer und Herr Professor Wilhelm Weber, denen ich für

reichste Förderung und gütigstes Interesse Dank schulde. Herr Professor Weber stand mir im besonderen bei dieser Arbeit mit immer neuen Anregungen und Einwürfen zur Seite; ihm sei die Widmung des Buches ein Zeichen steter Dankbarkeit.

Sehr freundlichen Rat gewährten mir in Einzelfragen der Etymologie Herr Geheimrat Wilhelm Schulze, der deutschen Rechtsgeschichte Herr Professor v. Heck, der Archäologie Herr Professor Watzinger, der Religionsgeschichte Herr Professor Pfister, des griechischen Rechts Herr Dr. Latte. Ihnen allen sage ich an dieser Stelle erneuten Dank. Herr Professor Watzinger gestattete mir außerdem, ein noch unveröffentlichtes Vasenbild der Tübinger Sammlung zu verwerten und abzubilden, und hatte die Güte, mir Beschreibung und Einordnung der Vase selbst beizusteuern; hierfür bin ich ihm besonders verpflichtet.

Ein Bedürfnis ist es mir schließlich, Verlag und Druckerei für größtes Entgegenkommen und überraschend schnelle Drucklegung auch hier meinen herzlichen Dank auszusprechen.

Tübingen, im Mai 1921.

Victor Ehrenberg.

Inhaltsübersicht

Seite

Vorwort V
Inhaltsübersicht VIII
Abkürzungen X

Einleitung 1

Erster Abschnitt: Themis 3
Ilias: göttliches Gebot, Gottesgnadentum, Adelsnorm 4
Odyssee 13
Hesiod: Satzung, Richterspruch 17
Spätere Literatur: Absterben von θέμις 19
Orakel 21
Die Göttin Themis im Kult 23
Die Göttin in der Poesie 36
Etymologie 41
Themis und Omphalos 43
Urgemeinschaft und Urnorm 49
Schluß 52
Anhang: Skyphos in Tübingen. Von Carl Watzinger 52

Zweiter Abschnitt: Dike 54
Ilias: Anrecht und Urteil 54
Odyssee: teilweiser Bedeutungswandel 58
Hesiod: Abstraktion, Recht der Schwachen, Werden der Polis . . 62
Die Göttin Dike 67
Etymologie 70
Urgeschichte des Gerichts: Gottesurteil und Eid 71
δίκη als Gottesurteil 75
Vom Gottesurteil zum weltlichen Gericht 78
Solon: Recht der Polis, Polis und Tyrannis 83
Anaximander: Polis und Physis 88
Theognis 94
θέμις καὶ δίκη 95
Schluß 96
Anhang: δικάζειν und κρίνειν 96

Dritter Abschnitt: Das Gesetz 103
Gerichtliche Tradition als Voraussetzung des Gesetzes 103
Das Wort θεσμός. Der θεσμὸς λέκτροιο der Odyssee 104

Seite
Die Thesmotheten 106
Konkreter und abstrakter θεσμός 108
Die Thesmophorien 109
θεσμός und νόμος 113
νόμος bei Hesiod: Ordnung, Sitte, Brauch 114
Politisierung und Bedeutungssteigerung des Nomos 116
Das Gesetz: Drakon und Solon 121
νόμος verdrängt θεσμός. Dessen Heiligung 122
Herrschaft des Nomos 123
Schluß 124

Vierter Abschnitt: Rechtsidee und werdende Polis 126
Rechtsbewußtsein und staatliches Werden 126
θέμις und δίκη im mykenischen Königtum 126
Der homerische Staat als Herrschaft eines Standes 128
Vom Adelsstaat zur Polis. Sparta 133
Die Polis als politisch-rechtliches Gebilde 135
Die religiösen Bewegungen. Der Weg zur Sittlichkeit 137
Schluß und Ausblick 139

Namen- und Sachregister 141

Abkürzungen

zu den Fußnoten[1].

AfR. = Archiv für Religionswissenschaft.
AGPh. = Archiv für Geschichte der Philosophie.
AJhb. = Jahrbuch des Archäologischen Instituts zu Athen.
BphW. = Berliner Philologische Wochenschrift.
CIG. = Corpus inscriptionum graecarum.
DLZ. = Deutsche Literatur-Zeitung.
DS. = Daremberg-Saglio-Pottier, dictionnaire des antiquités grecques et romaines.
FHG. = Fragmenta historicorum graecorum ed. Müller.
GGA. = Göttingische Gelehrte Anzeigen.
GGN. = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen.
IG. = Inscriptiones graecae.
KdG. = Kultur der Gegenwart, herausg. von P. Hinneberg.
Jhb. f. kl. Ph. = Jahrbücher für klassische Philologie.
JHSt. = Journal of hellenic studies.
ML. = Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, herausg. von Roscher.
NJhb. = Neue Jahrbücher für d. klass. Altert., Gesch. u. Literatur.
ÖJhh. = Jahreshefte d. österr. archäol. Instituts.
Philol. = Philologus.
PLG. = Poetae lyrici graeci ed. Bergk[4].
RE. = Pauly-Wissowa-Kroll-Witte, Realenzyklopädie d. klass. Altertumswiss.
RhM. = Rheinisches Museum f. klass. Philol.
RVV. = Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten.
S-B. = Sitzungsberichte.
ZfvR. = Zeitschrift f. vergleichende Rechtswissenschaft.

Ahrens = H. L. Ahrens, Die Göttin Themis. Progr. d. Lyz. Hannover 1862/4.
Amira = K. v. Amira, Grundriß d. deutschen Rechtsgeschichte (1913[3]).
Beloch, GG. = K. J. Beloch, Griechische Geschichte (1912ff.[2]).
Boisacq = E. Boisacq, dictionnaire étymologique (1916).
Brunner = H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I[2] (1906), II (1892).
Burckhardt = J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte.
Busolt, GG. = G. Busolt, Griechische Geschichte (1893ff.[2]).

[1] Nur gelegentlich, in den Fußnoten mit vollem Titel zitierte Literatur ist hier nicht angemerkt.

Busolt, Stk. = G. Busolt, Griechische Staatskunde I (1920[3]).
B.-Z. = Bücheler-Zitelmann, Das Recht von Gortyn. Rh. Mus. 40 (1885), Ergänzungsheft.
Chr.-Schm. = Christ-Schmid, Griechische Literaturgeschichte I (1912[6]).
Dümmler = F. Dümmler, Kleine Schriften (1901).
Fanta = A. Fanta, Der Staat in der Ilias und Odyssee (1882).
Farnell = L. R. Farnell, The cults of the greek states (1896ff.).
Fick = A. Fick, Indogermanisches Wörterbuch (1890ff.[4]).
Finsler = G. Finsler, Homer I (1914[2]).
Finsler, Königtum = G. Finsler, Das homerische Königtum. N. Jhb. f. d. kl. Altert. 17 (1906), 313ff.
Frazer = J. G. Frazer, The goulden bough (1907ff.[2]).
Gilbert = G. Gilbert, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des griech. Gerichtsverfahrens. Jhb. f. kl. Ph. Suppl. 23 (1897).
Glotz = G. Glotz, La solidarité de la famille (1904).
Glotz, L'ord. = G. Glotz, L'ordalie dans la Grèce primitive (1904).
Grimm = J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer (1899[4]).
Gruppe = O. Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte (1906).
Harrison = Jane E. Harrison, Prolegomena to the study of greek religion (1903).
KFHermann = K. F. Hermann, Über Gesetz, Gesetzgebung und gesetzgebende Gewalt im griech. Altert. Abh. Gött. Ges. d. Wiss. IV (1849), 19ff.
Hirzel = R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes (1907).
Hirzel, Agr. nom. = R. Hirzel, *Ἄγραφος νόμος*. Abh. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Klasse XX (1900).
Hirzel, Eid = R. Hirzel, Der Eid (1902).
Hoops = Reallexikon der german. Altertumskunde, herausg. v. Hoops (1911ff.).
Joël = K. Joël, Geschichte der antiken Philosophie I (1921).
Jolly = J. Jolly, Recht u. Sitte. Grdr. der indo-arischen Philol. u. Altertumskunde II, 8 (1896).
Kaerst = J. Kaerst, Geschichte des Hellenismus I (1917[2]).
Keil = Br. Keil, Griechische Staatsaltertümer in: Gercke-Norden, Einl. in die Altertumswissenschaft III[2] (1914).
Kohler = J. Kohler, Die Anfänge des Rechts und die primitiven Völker. KdG. II, VII, 1 (1914).
K.-Z. = Kohler-Ziebarth, Das Stadtrecht von Gortyn (1912).
Lasch = R. Lasch, Der Eid (1908).
Latte = K. Latte, Heiliges Recht (1920).
Leist = B. W. Leist, Gräco-italische Rechtsgeschichte (1884).
Lipsius = J. Lipsius, Attisches Recht u. Rechtsverfahren (1905ff.).
Meyer, GdA. = Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I[3], II, III—V[2].
Nilsson = M. Nilsson, Griechische Feste (1906).
Oldenberg = H. Oldenberg, Die Religion d. Veda (1917[3]).
Pfister = F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum. RVV. V, 1 u. 2 (1909ff.).
Ratzel = F. Ratzel, Politische Geographie (1903[3]).
Reinhardt = K. Reinhardt, Parmenides u. die griech. Philosophie (1916).
Rohde = E. Rohde, Psyche (1903[3]).

Roscher I = W. H. Roscher, Omphalos. Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. 29 (1913).
Roscher II = W. H. Roscher, Neue Omphalosstudien. Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. 31 (1915).
Schrader = O. Schrader, Reallexikon der indogerman. Altertumskunde (1901).
Schröder = R. Schröder, Lehrbuch d. deutschen Rechtsgeschichte I (1919⁶).
Somló = F. Somló, Juristische Grundlehre (1917).
Swoboda = K. F. Hermann, Lehrb. d. griech. Staatsaltertümer III, neu bearb. v. H. Swoboda (1913⁶).
MWeber = Max Weber, Agrargeschichte des Altertums in: Handwörterb. d. Staatswissenschaften I (1909³).
MWeber, Judentum = Max Weber, Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. III: Das antike Judentum (1921).
Weniger = L. Weniger, Themis in: Roschers Mythol. Lexikon IV (1918).
Wilamowitz, AuA. = U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Aristoteles und Athen (1893).
Wilamowitz, StuG. = U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Staat und Gesellschaft der Griechen. KdG. II, IV. 1 (1910).
Wilamowitz, SuS. = U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Sappho und Simonides (1913).
Wilutzki = P. Wilutzki, Vorgeschichte des Rechts (1903).
MWundt = Max Wundt, Geschichte der griech. Ethik I (1908).
WWundt = Wilh. Wundt, Völkerpsychologie, Bd. IX: Das Recht (1918).

Zitate:

Hesiod nach Ausgabe von Rzach (1913³).
Pindar nach Ausgabe von Schröder (1914²).
Bakchylides nach Ausgabe von Blaß-Süß (1912⁴).
Sonstige Lyriker nach Anthologia lyrica ed. Hiller-Crusius (1913⁴).
Vorsokratiker nach Diels, Fragmente der Vorsokratiker (1912³).
Aischylos nach Ausgabe von Wilamowitz-Möllendorff (1914).
Sophokles nach Ausgabe von Dindorf-Mekler (1911⁶).
Aristoteles, *Ἀθηναίων πολιτεία* (*Ἀθπ.*) nach Ausgabe von Blaß-Thalheim (1909).
Aristoteles, Politik nach Ausgabe von Immisch (1909).

Einleitung

ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες . . .
Xenophanes

Die älteste für uns faßbare staatliche Gestaltung politischen Lebens auf griechischem Boden ist das mykenische Königtum. Die Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte, denen wir verdanken, was wir über diese Zeit wissen, ermöglichen es, ein Bild reicher äußerer Kultur zu malen; sie haben von Anfang an auch dazu geführt, die politischen und geistigen Voraussetzungen dieser Kultur zu untersuchen. Auch hier reden die Steine. Aber das menschliche Wort kann kein Trümmerhaufe ersetzen. Was die Ausgrabungen erzählen, muß seine Ergänzung finden in dem ältesten Denkmal griechischen Worts, im homerischen Epos. Es entstammt weit jüngerer Zeit, aber mögen die Ansichten über das Alter der einzelnen Gesänge und Verse der Ilias noch so viele sein: dies steht fest, daß im Epos Reste einer älteren Zeit vielfach bewahrt sind. Mag das im Einzelfall auf bewußtem Archaisieren des Dichters oder auf Verarbeitung älterer epischer Gesänge beruhen, jedenfalls greift das homerische Epos mit seinen Wurzeln noch tief in das Erdreich der um Jahrhunderte älteren Kultur der mykenischen Zeit. Das Königtum dieser Epoche ist noch in der Dichtung der jüngeren Adelszeit in der Gestalt Agamemnons lebendig; in ihr wirken die Kräfte eines Autokratentums, das zu der im epischen Zeitalter herrschenden Aristokratie in unlöslichem Widerspruche steht. Agamemnon trägt, wenn auch sein Bild keineswegs einheitlich ist, die Züge jener Herrscher, deren mächtige Königssitze in Tiryns, Mykene und andernorts zu Tage getreten sind.

Ein Vers der Ilias gibt die Namen der drei Agamemnontöchter (9, 145 = 287): *Χρυσόθεμις καὶ Λαοδίκη καὶ Ἰφιάνασσα.* Diese Namen sind sicherlich alt, auch wenn das 9. Buch der Ilias späte Zutat sein sollte. Die Töchter, im Mythos zunächst ohne Eigenleben, sind nur da, um den Vater zu charakterisieren, gewinnen Gestalt ausschließlich aus seiner Sphäre, sind Symbole seiner Herrscherstellung.

Neben dem *ἶφι ἀνάσσειν*, dem Stärkersein als andere, der ersten Voraussetzung aller Herrschaft, sind in den zwei anderen Namen Worte enthalten, in denen das Griechentum der historischen Zeit Begriffe der rechtlichen Sphäre sieht: *θέμις* und *δίκη*.

So lehrt uns der vereinzelte Homervers, wo wir anzusetzen haben, wenn wir in der ältesten griechischen Staatsbildung das „Recht" erfassen wollen. Es wird zu zeigen sein, ob und wieweit in diesen Begriffen sich die Idee des Rechts verkörpert, wie sie mit der politisch-geistigen Entwicklung des Griechentums verknüpft sind, wie es von ihnen schließlich zum „Gesetze" führt als dem Ausdruck der Herrschaft der Rechtsidee in der Polis.

Erster Abschnitt

Themis

θεός, θεὸς πρὸ παντὸς ἔργου βροτείου
νωμᾷ φρέν' ὑπερτάταν. Diagoras

Das Wort *θέμις* ist bei Homer sowohl ein Begriff als eine Göttin. Es liegt von vornherein nahe anzunehmen, daß der Begriff älter ist als die Göttin gleichen Namens. Denn so gut sich einsehen und so oft sich belegen läßt, daß eine Gottheit den Namen des Begriffes trägt, den sie — als die primitive Form der Abstraktion — verkörpert, so unvorstellbar erscheint es, daß der göttliche Name zu einem rein begrifflichen Ausdruck herabsinkt[1]. Wir werden festzustellen haben, ob und wie diese Anschauung ihre Bestätigung in den Tatsachen der Geschichte von *θέμις* findet. Bis zu gewissem Grade wird sie schon dadurch nahegelegt, daß bei Homer der Begriff *θέμις* so vielfachen und verschiedenen Inhalts ist, daß er schon eine lange Geschichte hinter sich haben muß. Sie gilt es zu rekonstruieren.

[1] Hirzel 2, 2. Usener, Götternamen 364 ff. nimmt an, daß grundsätzlich der Gott älter ist als der Begriff. Ich muß gestehen, ich kann mich in die Vorstellung nicht hineindenken, die den Namen einer Gottheit so verblassen läßt, daß er als Abstraktum dient, während vom Gotte selbst im Volksglauben nahezu keine Rede mehr ist, wohl aber in mehr oder weniger rationaler Poesie! Die historische Zeit bietet genug Beispiele der Vergöttlichung abstrakter Begriffe. Es scheint mir nicht angängig, den genau gegenteiligen Prozeß für die vorhistorische Zeit anzunehmen. Sicherlich mit Recht bestreitet Usener (S. 371) die primitive Ursprünglichkeit der Abstrakta; die Vergöttlichung ist die erste Form der Abstraktion. Die Folgerung aber, die ich hieraus ziehe, ist, den konkreten Ursinn des Begriffs (der dann zur Gottheit werden konnte) zu suchen. — Weniger 571 nimmt für Themis ein gleichzeitiges Entstehen von Begriff und Göttin an. Er meint im Grunde wohl dasselbe wie Usener, daß nämlich die Bedeutung des Begriffs zuerst in der Form der göttlichen Persönlichkeit auftrat; ein tatsächlich gleichzeitiges Werden von Begriff und Göttin ist doch kaum denkbar.

Zeus verleiht Agamemnon Szepter und θέμιστες[1]; mit denselben Worten sagt es Odysseus von dem einen König, dem alle gehorchen sollen[2]. Hier sind also die θέμιστες ebenso wie das Szepter von Zeus gegebenes Zeichen der Herrscherstellung; wir denken an Agamemnons älteste Tochter Χρυσόθεμις, die in ihrem Namen auch das „Gold" bewahrt, das — als Ausdruck von Pracht und Heiligkeit — stetes Epitheton des Szepters ist. Was hier von den Königen gesagt wird, sagt Achilleus an anderer Stelle von den Richtern; auch sie empfangen von Zeus Szepter und θέμιστες[3]. Das Szepter ist bekannt als heiliges Symbol der von den Göttern gegebenen königlichen Macht[4]; in ihren Bereich müssen auch die θέμιστες fallen. Wir erfahren von dem, was in ihnen ruht, durch den Zusatz, daß der König sie erhielt, ἵνα σφίσι βουλεύῃσι. Die βουλή ist zweifellos eine der Hauptäußerungen des Königs, der βουληφόρος (2, 61. 5, 633; vgl. 24, 651) heißt, der wie ἐν πολέμῳ auch ἐν βουλῇ stark ist[5]. In den Kreis der βουλή gehören offenbar auch die θέμιστες[6], aber sie sind deshalb noch nicht mit den βουλαί identisch.

Trat in diesen Beispielen nur der Plural auf, so steht in den übrigen Belegen der Ilias ausschließlich der Singular. Es ist θέμις ἀνθρώπων, daß Mann und Frau geschlechtlich verkehren (9, 134; 276. 19, 177). Kann man hier noch von einem eigentlich substan-

---

[1] Il. 9, 98f.: ... καί τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξε
σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βουλεύῃσθα.

[2] 2, 204f.: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω,
εἷς βασιλεύς, ᾧ ἔδωκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω
σκῆπτρον τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βουλεύῃσι.

[3] 1, 238f.: (σκῆπτρον) ... ἐν παλάμῃς φορέουσι δικασπόλοι, οἵ τε θέμιστας πρὸς Διὸς εἰρύαται. Von σκολιαὶ θέμιστες der Richter ist 16, 387 die Rede; es sind hier zweifellos Urteilssprüche. Aber diese Bedeutung ist an den anderen Stellen sinnlos, sie kann nicht ursprünglich sein; ich werde darauf zurückkommen.

[4] Lobeck, Akad. Reden 71ff.; Fanta 46f.; Diels, Szepter der Univers. 12; Hirzel 71ff.

[5] Weiteres bei Hirzel 23, 1.

[6] Schon damit erledigt sich die übliche Anschauung, wie sie Weniger zusammenfassend vertritt, die zur ursprünglichen Bedeutung von θέμις die „göttliche Satzung" macht. Gegen sie hat Hirzel z. T., wie mir scheint, überzeugende Gründe vorgebracht. Aber seine eigene Erklärung, nach der θέμις der „gute Rat" ist, befriedigt nicht. Mit Recht nimmt M. Hoffmann, Die eth. Terminologie b. Homer, Hesiod usw. 42, 1 hier gegen Hirzels Methode Stellung.

tivischen Gebrauch von θέμις sprechen, da ein attributiver Genetiv dabeisteht, so klingt es schon formelhaft, wenn es heißt, daß bei den Schiffen ἀγορή τε θέμις τε sei (11, 807). Im übrigen aber ist θέμις völlig zur Formel geworden, steht ausschließlich in zwei stetig wiederkehrenden Wendungen: ἣ θέμις ἐστίν und οὐ θέμις ἐστίν. Hier erscheint das Wort indeklinabel, ist gleichsam adverbial gebraucht. θέμις ist es ξείνοις, daß ihnen die ξείνια gut dargereicht werden (11, 779). Das Dativobjekt ξείνοις zeigt besonders deutlich, daß der substantivische Charakter von θέμις, der den Genetiv verlangt hätte, verloren ist[1]. Weiter ist es θέμις, daß Agamemnon das Heer scheinbar zur Flucht auffordert (2, 73), daß Diomedes in der Versammlung dem unbedachtsamen Wort Agamemnons widerspricht (9, 33), daß Antilochos unter bestimmten Zeremonien schwört (23, 581), daß die „rattragenden" Fürsten Rat pflegen (24, 652). οὐ θέμις ist es, sich mit Poseidon im Kampfe zu messen (14, 386), ist es für Achilleus, vor der Bestattung des Patroklos zu baden (23, 44), war es, daß des Patroklos Helm im Staube rollte, bevor ihn Apollon herabschlug (16, 796).

Es fragt sich, was diese so Verschiedenes umfassende θέμις ist. Daß sie keine „heilige Satzung" bedeutet, wie man sie gemeinhin begreift, zeigt nicht nur eine Reihe der hiermit unvereinbaren Beispiele[2], sondern vor allem die Tatsache der Verneinung. Der Sinn des οὐ θέμις ἐστίν ist das Verbot; was aber „nicht Satzung" ist, kann deshalb sehr gut erlaubt sein[3].

Zu wirklicher Erkenntnis gelangen wir nur, wenn wir uns bewußt bleiben, daß, wie die Ilias überhaupt schon eine sehr lange geistige Entwicklung voraussetzt und in ihr vielerlei Schichten sich widerspiegeln, so auch im Gebrauch von θέμις noch die einzelnen Stufen seiner Geschichte zu Tage treten. Die formelhafte Verwendung zeigt, daß hier die Ursprungsbedeutung sich schon sehr stark gewandelt und abgeschwächt hat. Jeder Deutungsversuch, der an der Tatsache vorbeigeht, daß schon die Ilias — neben noch durchaus

[1] Dagegen Od. 9, 268: ξείνων θέμις, wo aber von dem Empfangen, nicht wie hier vom Geben der ξείνια die Rede und damit der genitivus possessivus nahegelegt ist.

[2] Auch kann man θέμις hier nicht als „Ausdruck eines ethischen Werturteils" bezeichnen, wie es Hoffmann a. O. 41 tut. Er schränkt diese Einordnung selbst ein, und in der Einleitung (S. 1) bezeichnet er es als gefährliche Methode, Begriffe „moderner philosophischer Ethik" auf Homer und Hesiod anzuwenden. Ich kann diese Bedenken nur für richtig halten und muß sie auch seiner Arbeit gegenüber betonen.

[3] Hirzel 52.

lebendigem Gebrauch — eine zur Formel erstarrte θέμις kennt, ist auf falscher Spur.

Gehen wir von der Verneinung, dem οὐ θέμις ἐστίν, aus, das u. a. an relativ alter Stelle, der Patroklie, überliefert ist. Erst als Apollon dem Patroklos den Helm vom Haupte schlägt, ist es θέμις, daß dieser zu Boden rollt, vorher nicht. Es ist der Wille des Gottes, der die θέμις schafft; solange er sich nicht äußerte, durfte der Helm nicht fallen. Was nicht Wille des Gottes ist, ist für den frommen Menschen verboten. Das zeigt auch die andere Stelle, wo Furcht die Troer abhält, im Kampfe dem Poseidon zu begegnen. Auch hier fließt das Verbot aus dem göttlichen Willen.

Der Urbegriff von θέμις muß, wie ich schon betonte, aus sehr alter Zeit stammen. Damit erhebt sich die Forderung, alle Abstraktion wie alle Voraussetzung entwickelten politischen Geistes wegfallen zu lassen. θέμις kann ihrem Ursprung nach nur in den Umkreis einer primitiven Religion gehören. Offenbart sich also in θέμις der Wille des Gottes, so ist sie die Äußerung dieses göttlichen Willens. Sie ist sein „Gebot"[1]. Die Sphäre der Primitivität bedingt es, daß im Gebot stets nur der augenblickliche und jedesmalige Wille der Gottheit zum Ausdruck kommt, ohne Rücksicht auf Sittlichkeit und Unsittlichkeit. Primitive Religiosität setzt solch ein göttliches Gebot an den Anfang alles menschlichen Tuns und Lassens, aller menschlichen Einrichtungen; sie gewinnen durch das Gebot des Gottes ihre Heiligung und damit erst ihre Kraft und Berechtigung. Was „nicht Gebot" ist (οὐ θέμις), das ist „Verbot". So ist der Weg vorgezeichnet, den der Begriff zu machen hat.

In der pluralischen Verwendung, von der ich ausging, ist θέμις noch nicht zur Formel geworden; in den θέμιστες muß, wenn irgendwo, sich die Bedeutung des „Gebots" erhalten haben. Auf dem Glauben an die Verleihung der Herrschergewalt durch Zeus beruht die Heiligkeit des Königsamtes; der König erscheint als des Gottes Begnadeter, als sein irdischer Vertreter. Deshalb sagt Odysseus von Agamemnon (2, 197): Von Zeus ist seine τιμή, es liebt ihn der ratende Zeus[2]. Das Szepter ist das Symbol dieser zeusgeliebten

[1] Schon das Gebot ist eine Abstraktion und damit sicher nicht die älteste Bedeutung. Von der konkreten Form, in der das Gebot ursprünglich zu Tage getreten sein muß, ist später zu handeln. Hierin liegt, daß die abstrakte und rationale Tat des „guten Rats", die Hirzel an den Anfang der Geschichte von θέμις stellt, unmöglich das Ursprüngliche sein kann.

[2] Noch bei Hesiod heißt es (Th. 96): ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες.

τιμή, des königlichen „Amts", des „Gottesgnadentums"[1], die θέμιστες sind seine tatsächlichen Äußerungen. Der Gott legt seine Gebote in die Hand des Königs (9, 98: ἐγγυάλιξε), damit werden die Gebote des Gottes und des Königs eins. Die θέμιστες, die den göttlichen Willen kundtun, sind Offenbarungen des Willens des Königs, weil ursprünglich Wille des Gottes und des Königs identisch sind. „Heilig Gebot", so dürfen wir den Namen der ersten Agamemnontochter übersetzen. Und wie es sich beim Gotte nicht um einmalige Offenbarung handelt, sondern um den bei jedem neuen Anlaß neu kundgegebenen göttlichen Willen, so erläßt auch der König nicht ein einmaliges „Gebot", sondern die „Gebote" sind der stets wiederholte Ausdruck seiner heiligen Macht. So kommt es, daß in dieser Verwendung von θέμις nur der Plural noch seine lebendige Bedeutung bewahrt hat.

Die Gebote sind auch das, was in der βουλή wesentlich ist. Der König als Inkarnation des Gottes „rät" nicht wie andere Menschen. Mag er sich auch mit den Edlen und Ältesten beraten, letzten Endes entscheidet er, nicht vermöge seines Rates, sondern seines Gebots[2]. Auch die βουλή, deren Träger er ist, ist mehr als der bloße Rat. Nicht umsonst heißt βούλεσθαι „wollen", und die βουλὴ Διός ist der Wille und Beschluß des Zeus. Aus dem βουλεύειν, das als Folge der göttlichen Verleihung der θέμιστες erscheint, spricht nicht der Rat, der stets Sache des Untergeordneten oder bestenfalls Gleichgestellten ist, sondern der Wille des „Gebieters"[3].

So erklärt sich auch die merkwürdige Stelle Il. 9, 155/6 (= 297/8)[4]. Um was es sich handelt, scheint klar: um Abgaben der Untertanen an den König. Die Verbindung σκήπτρῳ — θέμιστας, die förmliche Gleichsetzung mit dem Gotte (θεὸν ὥς!) zeigen, daß wir auch hier in der Sphäre des zeusgegebenen König-

[1] Fanta 49f. übersetzt τιμή mit „Königsrecht". Aber auch er führt sie auf Zeus zurück; sie hängt eng mit dem Prinzip unbedingter Erblichkeit zusammen, wie es für das frühe Königtum anzunehmen ist und in der Geschichte des Agamemnonszepters (2, 102ff.) seinen Ausdruck findet.

[2] Vgl. was Nestor zur Umschreibung der Stellung Agamemnons sagt (9, 100ff.).

[3] Damit fällt eine der Hauptstützen der Hirzelschen Theorie von θέμις = Rat.

[4] οἵ κέ ἑ δωτίνῃσι θεὸν ὣς τιμήσουσι
καὶ οἱ ὑποσκήπτρῳ λιπαρὰς τελέουσι θέμιστας.

tums sind. Auch hier handelt es sich um Gebote[1], um Folge und Äußerung der im σκῆπτρον versinnbildlichten Herrschergewalt; das ideelle Subjekt der θέμιστες ist der König. Hiergegen scheint das Verbum τελεῖν zu sprechen. Aber ich glaube, man darf ihm bei Homer noch nicht die Bedeutung des Bezahlens unterlegen. Der nächste Vers (157) zeigt es in seiner gebräuchlichen Anwendung = vollenden, vollbringen, bereiten[2]. So ist es auch hier zu verstehen, und so geht der Vers mit den anderen zusammen, in denen θέμιστες die Gebote des Königs sind. Daß es sich hier allerdings um Gebote handelt, in denen von den Untertanen Abgaben eingefordert werden, ist nach dem Zusammenhang und dem Beiwort λιπαράς[3], das von den Abgaben auf die Gebote übertragen ist, sicher: „. . . und die unter dem Szepter die ‚fetten' Gebote erfüllen".

Niemals aber hat der König mehr Gelegenheit, seinen Willen in Geboten kundzutun, als wenn er urteilt und richtet[4]. Und als im Adelsstaat neben den König und an seine Stelle Richter treten, werden sie zu Erben der über Stellung und Geboten des Königs ausgegossenen Heiligkeit. So werden auch sie zu irdischen Vertretern der Gottheit, auch sie tragen das Szepter, auch ihre Gebote heißen θέμιστες (S. 4, 3).

Das menschliche Gebot wird gesprochen: seine Form ist der „Spruch". Der Inhalt aber ist „Gebot", Willensausdruck. Agamemnon sagt nach Erzählung des ihn täuschenden Traumes (2, 72ff.): „Aber wohlan, ob wir irgendwie die Söhne der Achaier dazu bringen, sich zu rüsten. Zuerst aber will ich sie mit Worten versuchen, wie es θέμις ist, und ihnen befehlen, mit den vielrudrigen Schiffen zu fliehen". Schon die antiken Erklärer wissen mit dieser Stelle nichts Rechtes anzufangen, und den modernen geht es nicht viel besser[5].

[1] So auch Hirzel 414f. Mit dem „guten Rat" geht das aber nicht zusammen; vgl. auch Busolt, Stk. 325, 2.

[2] So steht es z. B. auch Od. 2, 34. 15, 112. 23, 286. Aber auch wo man den Sinn des φόρους τελεῖν anwenden könnte, kann man ebensogut oder besser die mehr ursprüngliche Bedeutung beibehalten (Il. 9, 598; Od. 11, 352).

[3] λιπαρός ist fett, fruchtbar. Es ist bei Hesiod (Th. 901) Beiwort der Göttin Themis.

[4] Allerdings ist die richterliche Tätigkeit des Königs im Epos nahezu völlig verblaßt (Fanta 58, Finsler 208), aber bestanden hat sie deshalb doch.

[5] Vgl. Hirzel 42, 1. Auch seine eigene Deutung, daß Agamemnon es für „rätlich" hält, die Griechen auf die Probe zu stellen, kann kaum befriedigen; Thalheim, BphW. 1908, 50.

Die Erkenntnis, die in θέμις den autoritären Willen sieht, lehrt auch diesen Vers verstehen. Es ist Agamemnons persönlicher und augenblicklicher Wille, der ihm den gefährlichen Gedanken der Scheinaufforderung zur Flucht eingibt, aber keine Satzung oder Sitte, keine natürliche Ordnung, kein Rat.

Es fragt sich, wieweit die übrigen oben angeführten Stellen mit der gewonnenen Deutung zusammengehen. Sicherlich kann in ihnen der reine Begriff des Gebots nicht mehr erhalten sein, das beweist die Tatsache der formelhaften Erstarrung des Ausdrucks. Nun legen die meisten Stellen es nahe, θέμις ἐστίν mit „es ist angemessen", „es ziemt sich", auch „es ist üblich" zu übersetzen. Wie leitet sich diese anscheinend abgeblaßte Bedeutung aus dem Gebot her?

Als die Ilias ihre heutige Gestalt empfängt, ist das Adelsregiment an die Stelle des alten Königtums getreten[1]. Zwar Agamemnon und auch andere Griechenführer der Ilias sind Könige, nicht etwa nur Heerführer[2]; in ihnen ist noch sehr lebendiges Gottesgnadentum. Aber es gehört einer für den epischen Dichter schon vergangenen Zeit an. Inzwischen ist über die niedergehende mykenische Kultur der Sturm der Wanderungen gebraust[3], sind die ersten Wellen der Kolonisation vom Festland zu den Inseln und den Küsten Kleinasiens geschlagen. Neue politische Bildungen erstehen; deutlich zeigt sich das Bild einer herrschenden Adelsklasse. An die Stelle des βασιλεύς treten die βασιλῆες; sie, die Häupter der vornehmsten Geschlechter, werden die Regierenden. In der Welt dieses Ge-

[1] Wilamowitz, StuG. 53f., Finsler 202ff., Königtum 396ff.

[2] Wilamowitz und Finsler scheiden das alte (mykenische) Königtum allzusehr aus dem Gesichtskreis des Epos aus; Busolt, Stk. 319ff., 338ff. andererseits nimmt die Reminiszenzen an das Gottesgnadentum viel zu sehr noch für die Zeit des Epos als geltend an. Bei dem vielzitierten Wort aber (2, 204f.; S. 4, 2), das die Monarchie verteidigt, nur an die militärische Führerschaft zu denken, scheint mir nicht angängig. Die wörtliche Übereinstimmung mit 9, 98 ist nicht fortzuinterpretieren; König und Feldherr sind eine Person, eine Scheidung ist für die frühe Zeit unmöglich. Vgl. auch Meyer, GdA. II, 345; Beloch, GG. I 1, 216, 2.

[3] Es ist hier nicht der Ort, die vielerörterten Probleme der griechischen Wanderungen zu behandeln. Doch ist zu sagen, daß die von Beloch und neuerdings von Kahrstedt, NJhb. 1919, 71ff. vertretene radikale Skepsis durch die Tatsache der Zerstörung der argivischen Paläste und die ägyptischen Quellen widerlegt wird, ganz abgesehen davon, daß die Ehrfurcht vor der einheitlichen Überlieferung es verbieten sollte, sie dort auszumerzen, wo nur konstruierte Hypothesen an ihre Stelle zu setzen sind. Vgl. Schweitzer, Ath. Mitt. 43, 79, 2; Schuchhardt, Alteuropa 306f.

schlechteradels ist das Epos geschaffen, aus ihm als aus einer sozial herrschenden Schicht muß es verstanden werden.

Seit der erste Träger des staatlichen Gedankens im Griechentum, der König der mykenischen Zeit, verschwunden ist, gibt es nichts, was an seiner Stelle die Spitze der Pyramide bilden könnte, gibt es keine im eigentlichen Sinne politische Macht, die staatsschaffend wirken könnte. Und doch tritt uns im Epos die Adelswelt in so fester und geschlossener Form entgegen, daß notwendig ein Element da sein muß, das die Geschlechter zusammenbindet, das aus den Einzelgeschlechtern die „Gesellschaft" der Geschlechter schafft. Dieses Band, das den Adel umschließt, ist die gesellschaftliche Norm, die dem Einzelnen in jedem Falle vorschreibt, was er zu tun und zu lassen hat, die Konvention[1].

Es kann hier nicht der Versuch gemacht werden, eine begriffliche Abgrenzung dieser „Konventionalregel"[2] zu geben; nur soviel sei gesagt, daß diese gesellschaftliche Norm, die ich der Einfachheit halber auch als „Norm" schlechthin bezeichnen werde[3], weder Recht noch Sitte ist, obzwar sie von beidem etwas zu haben scheint. Im folgenden kann es sich nicht um die begriffliche Deutung, sondern um die Stellung von θέμις in der homerischen Gesellschaft handeln.

Woher stammt diese „Norm"? Die Adligen führen ihre Stammbäume auf die Götter zurück; διογενής und διοτρεφής heißen sie. Wie von Agamemnon heißt es an anderer Stelle von den Führern der Argeier, daß „von Zeus her Ehre und Ruhm sie begleitet" (17, 251) Wie ihre reale Existenz, so stammen erst recht ihre großen und kleinen Lebensregeln, die ganzen Grundlagen ihrer Gemeinschaft,

[1] Ich befinde mich also in grundsätzlichem Gegensatz zu Glotz 21ff., der θέμις als Recht und Rechtsprechung innerhalb des einzelnen Geschlechts begreift.

[2] Dieser Ausdruck Stammlers deckt sich mit der Bedeutung von θέμις an dieser Stelle. Aber seine Begründung des Unterschiedes von Konventionalregel und Rechtsnorm als „im Sinne des Geltungsanspruchs" (z. B. Hdwörterb. d. Staatsw. VII, 35) kann ich nicht anerkennen. Die von ihm abgelehnte Erklärung der Rechtsnorm als zum Staat, der Konventionalregel als zur Gesellschaft gehörig, bleibt bestehen. Über den Unterschied von Staat und Gesellschaft allerdings, den jede der zahllosen Theorien anders begreift, kann hier nicht gehandelt werden.

[3] Ich bin mir bewußt, dem Wortgebrauch des Juristen zu widersprechen. Aber der Laie wird im allgemeinen die „Norm" eher für etwas konventionell als rechtlich Bindendes halten. Es kommt hinzu, daß in der Konventionalnorm des homerischen Adels ein starker Rest einer „Urnorm" lebt, worauf später einzugehen ist.

von den Göttern. Letzten Endes ist jede Forderung, die die Gemeinschaft zunächst des Einzelgeschlechts, dann der adligen Gesellschaft an den Einzelnen stellt, ein Gebot des Gottes. Und so heißt die gesellschaftliche Norm, die eben diese Forderungen in sich trägt; so wie das göttliche Gebot: θέμις. Was „angemessen", „geziemend", „üblich" erscheint, ist θέμις, weil es „geboten"[1] ist, weil es adlige Norm ist, weil es in den ungeschriebenen „Code" gehört, nach dem diese Gesellschaft lebt. Weil aber bei dieser Norm den Menschen bald nicht mehr bewußt ist, daß sie Willensausdruck des Gottes ist, weil man bei ihr nur den einheitlichen gesellschaftlichen Zwang empfindet, deshalb kennt man nicht mehr einzelne θέμιστες, nicht einzelne Normen, sondern nur „die Norm". Und deshalb braucht sich der Begriff mehr und mehr ab und wird zur Formel.

In den Kreis dieser gesellschaftlichen Norm gehört alles, was den Verkehr von Mensch zu Mensch regelt und an den Grundlagen der adligen Gesellschaft teilhat, ebenso das Verhalten in der Versammlung (9, 33) wie die Formen des ritterlichen Eides (23, 581f.) oder der Trauer (23, 44) wie das Beraten der Fürsten (24, 652), vor allem auch das, was tatsächlich über den Einzelnen und ihrem Geschlechte steht, was bindende und verbindende Kraft hat und so, als göttliches Gebot, aus der Sphäre der bloßen „Norm" an die des Rechts heranreicht, das Gastrecht (11, 779). Außerhalb ebenso des Geschlechtsverbandes wie der gesellschaftlichen Norm wie der Herdgemeinschaft stellt sich, wer den „heimischen Krieg liebt", wer also vor allen anderen wider die Gemeinschaft sündigt[2].

Wie aber die Gesellschaft sich auf den Einzelgeschlechtern aufbaut und sie wieder auf den Familien, so sind die Normen dieser kleinsten Gemeinschaft auch die Pfeiler, auf denen das Gebäude des Adelscodes ruht. Deshalb heißt ihre erste Grundlage, der geschlechtliche Verkehr von Mann und Frau, ebenfalls θέμις (9, 134. 276; 19, 177). Auch er ist göttliches Gebot[3].

---

[1] Man sieht: das deutsche Wort erlebt denselben Wandel wie das griechische; das Gebot wird zu dem, was geboten, d. h. angemessen ist; Grimms Wörterb. IV, 1, 1 Sp. 1762, Nr. 8e.

[2] 9, 63f. Man hätte schon aus der Zusammenstellung von θέμις mit der Phrathrie und der ἑστία ersehen können, in welche Sphäre der Begriff gehört. Aber z. B. noch Beloch, GG. I 1, 82 glaubt, der außerhalb der Phrathrie Stehende sei für Homer ein „verkommenes Subjekt" (!), womit doch wohl ἀθέμιστος wiedergegeben werden soll. Richtiger schon Ahrens II, 21, wenn auch seine Erklärung nicht genügen kann.

[3] Hirzel 40 kann diese Stellen seiner Theorie nicht einordnen. Daß es

Wenn in der Ilias einmal von ἀγορή τε θέμις τε die Rede ist (11, 807), wenn die Göttin Themis auf Befehl des Zeus, also als sein Gebot, die Götter zur Versammlung ruft (20, 4), wenn das freie Reden in der ἀγορή ebenfalls θέμις heißt (9, 33), so sehen wir, daß eine Verbindung mit der Agora im Wesen von θέμις liegt. Die Tatsache der ἀγορή beweist, daß hier keine sehr alte Vorstellung zu Grunde liegen kann. In mykenischer Zeit ist der Königspalast das Zentrum des Staats; die Aristokratie aber erfordert naturgemäß einen Platz, wo „geredet" wird, einen Versammlungsplatz, eine Agora. Hier wird Rat gehalten[1], hier sind die Altäre der Götter (11, 808), hier gehen die eigentlichen Staatshandlungen vor sich. So gehört die ἀγορή notwendig in das Bild der Adelsgemeinschaft hinein. Keine θέμις ist denkbar ohne ἀγορή wie umgekehrt keine ἀγορή ohne θέμις[2].

Ich unterscheide in der Geschichte des Begriffs θέμις vier Schichten. Die bisher jüngste ist die, in der sie Norm der ritterlichen Gesellschaft ist; vorher ist θέμις Gebot des von Zeus begnadeten Königs; eine älteste Schicht muß voraufgegangen sein, in der θέμις der religiösen Sphäre angehört; von ihr ebenso wie von der vierten, der nachhomerischen, ist später zu handeln.

θέμις hat nie die Bedeutung des „göttlichen Gebots" verloren; auch wo dieses zu Menschengebot oder -norm abgeschwächt erscheint, steht die Gottheit noch dahinter. In politischem Sinne aber hat θέμις sich stark gewandelt: vom Gebot des Königs zur Norm der Adelsgesellschaft. Auf dem Machtgebot des Königs ruht der Staat der mykenischen Zeit, auf dem Gebot der Konvention die homerische Gesellschaft. Das — abgesehen vom religiösen Ursinn — Gemeinsame in beiden politischen Bedeutungen von θέμις liegt darin, daß sie hier wie dort Träger der herrschenden Macht ist, ohne Rücksicht auf das Beherrschte, aber im Bewußtsein sowohl des Herrschers wie des Beherrschten. Aus dem religiösen Bewußtsein zieht θέμις ihre Kraft, aus ihm fließt die Anerkennung der Stellung

andererseits nicht angeht, mit Glotz, L'ord. 4 θέμις schlechthin als „la coutume de la famille" zu begreifen, dürfte aus meiner Untersuchung klar werden. An anderer Stelle (solidar. 22) nennt er — erst recht irrig — θέμις „la justice familiale".

[1] In der Odyssee heißt dann die ἀγορή ausdrücklich, so wie sonst die Könige, βουληφόρος (S. 14, 2).

[2] Die aus dieser und ähnlichen Verbindungen gefolgerte Gleichsetzung von θέμις mit dem θώκος der Richter (Ahrens II, 13f.) oder dem Platze des Gerichts überhaupt (Fanta 86) halte ich für irrig.

des Herrschers durch die Beherrschten. Damit ist θέμις, als tragendes Element der politischen Autorität, die erste staatschaffende Kraft im Griechentum[1]. Als solche bedingt sie das Recht, ohne es selbst zu sein[2]. Hinter θέμις steht der natürliche Gemeinschaftswille des Menschen.

Das mykenische Gottesgnadentum aber, das wir als erste Gestaltung staatlichen Lebens auf griechischem Boden begriffen, ist vom Heerführertum der indogermanischen Vorzeit anscheinend grundsätzlich geschieden[3]. Dem Orient ist das charismatische Herrschertum die Staatsform. Ich halte es in Anbetracht des starken östlichen Einflusses, den die mykenische Kultus über See und über Kreta erfahren hat[4], für mehr als eine Hypothese anzunehmen, daß es der Einfluß des Orients war, der aus dem Häuptling der nordischen Einwanderer den König der Burgen der mykenischen Zeit, der aus dem nomadisierenden Stamm den konsolidierten Staat macht[5].

Ausgesprochener als in der Ilias tritt in der Odyssee die Staatsform der Aristokratie hervor[6]. Vor allem deutlich ist das an der Herrschaft des Alkinoos, der der dreizehnte Archon ist neben zwölf anderen (8, 390f.); aber auch in Ithaka gibt es nicht nur das eine Königsgeschlecht, sondern noch andere „Könige" (1, 394f.). So ist

[1] Wenn Harrison, Themis 485 θέμις als „the collective conscience, the social sanction" begreift, so übersieht sie den Zusammenhang von θέμις mit der herrschenden Macht. Übersetzbar ist θέμις in dieser Bedeutung kaum; so, wenn auch in etwas anderem Sinne, schon Lehrs, Popul. Aufs.[2] 95.

[2] Leist in seinen Werken über altarisches Recht spricht von einem „Themisrecht". Ich halte das für irreführend. Wenn er (210) das Gebiet dieses Themisrechts den ἱερὰ καὶ ὅσια gleichsetzt, so ist das zweifellos zu eng, andererseits hebt er den juristischen Charakter der θέμις selbst damit wieder auf. Von einer „alten, von Uranos herstammenden Rechtsschicht" zu sprechen, ist phantastisch. Das Recht überhaupt ist erst im Werden, und in seiner jungen Kraft greift es dorthin über, wo vorher nur ein Wille herrscht.

[3] Diese Anschauung ist aufs entschiedenste von Wilamowitz, StuG. 56f. bestritten worden, der im Königtum auf griechischem Boden nur das vom Adel beschränkte indogermanische Heerführertum sieht; der Nachklang eines Gottesgnadentums fehlt ihm im Epos.

[4] Vgl. z. B. K. Müller, AJhb. 1915, 285, 315f., 335f.; Schrader 449; Fimmen, Die kret.-myk. Kultur (1921), passim.

[5] An dieser Feststellung ändert es nichts, wenn, wie wir sehen werden, auch die indogermanische Stammverfassung im mykenischen Staat von Bedeutung ist.

[6] Finsler 202ff.

es nur natürlich, daß von den θέμιστες als Ausdruck des Gottesgnadentums keine Rede mehr ist. Das geht sogar so weit, daß Amphinomos, der beste der Freier, in der Erkenntnis, daß es δεινόν ist, einen Königssohn zu töten, sagt (16, 401ff.): „Laßt uns zuerst der Götter Willen (βουλαί!) erfragen; wenn die θέμιστες des großen Zeus zustimmen, werde ich ihn töten . . .". Die θέμιστες selbst als des Zeus Gebote können also für die Menschen der Odyssee der Heiligkeit des Königtums, die die Ilias unter ihnen begriff, entgegen sein[1].

Noch ein anderes ist an diesen Versen lehrreich. Mit besonderer Deutlichkeit ergibt sich, daß βουλαί und θέμιστες aufs engste zusammengehören. Darüber hinaus aber erkennt man, daß die Gebote des Gottes erfragt werden. Als später die Freier den Tod des Telemachos tatsächlich vorbereiten, schickt Zeus ein unheilverkündendes Zeichen; daraufhin stehen sie von ihrem Vorhaben ab (20, 241ff.). Die θέμιστες des Gottes sind Antworten auf eine Frage des Menschen. Damit ist die Form angedeutet, in der die Gebote gegeben werden: in göttlichen Zeichen oder Orakeln. Als die Form der menschlichen θέμιστες hatten wir den „Spruch" erkannt, die der göttlichen ist das Orakel.

Im übrigen kommen die θέμιστες in der Odyssee in einer Weise vor, die an das ἀγορή τε θέμις τε der Ilias anknüpft. Von den Kyklopen heißt es[2], daß sie „weder rattragende Versammlungen haben noch θέμιστες"; Polyphem kennt οὔτε δίκας οὔτε θέμιστας (9, 215). Das will nicht sagen, daß „Recht und Gesetz" den Kyklopen fehlen, sondern es handelt sich um die Grundlagen der politischen Gemeinschaft: um Versammlungen, Rechte[3] und die Gebote der Götter. „Nicht kümmern wir Kyklopen uns um den Donnerer Zeus und die seligen Götter, denn viel besser sind wir" (9, 275f.); deshalb mißachtet Polyphem das Gebot der Gastfreundschaft. Weil die Götter ihnen nichts gelten[4], kennen die Kyklopen ihre Gebote nicht. Man

[1] Finsler, Königtum 320.

[2] 9, 112ff.: τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες,
ἀλλ' οἵ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἕκαστος
παίδων ἠδ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι.

[3] Über die δίκαι ist im zweiten Abschnitt zu sprechen.

[4] Man führe dagegen nicht an, daß die anderen Kyklopen dem Polyphem zurufen (410f.), gegen zeusgesandte Krankheit gebe es kein Mittel, er solle zu seinem Vater Poseidon beten, und daß dieser das tut. Natürlich sind sie nicht ἄθεοι, keine bewußten Gottesleugner, aber sie sind θεῶν οὐκ

darf das nicht ethisch fassen. Was ihnen fehlt, ist der für den Menschen der Odyssee selbstverständliche Wille zur Gemeinschaft. Der Dichter bestätigt das ausdrücklich: „Sie wohnen auf den Felsen der hohen Berge, in hohlen Grotten; ein jeder aber gebietet (*θεμιστεύει*) über Kinder und Frauen, und sie kümmern sich nicht um einander". Deshalb sind sie *ἀθέμιστοι* (106), ohne *θέμις*. Und von Polyphem heißt es (9, 187f.): „Dort wohnte ein riesiger Mann, der die Schafe einsam weidete und fernab; nicht ging er zu den anderen, sondern weit ab war er und wußte *ἀθεμίστια*". Es ist, als ob der Dichter sich gar nicht genug tun könnte, gerade die Gemeinschaftslosigkeit der Kyklopen zu betonen. Immer wieder sagt er, daß sie *ἀθέμιστοι* sind. Wenn es heißt, daß der Einzelne *θεμιστεύει*, so besagt das, daß er in seiner Familie die *θέμιστες* ausübt, Gebote gibt, „gebietet", so wie die Gottheit über die Menschen, der König über sein Volk, die Gesellschaft über die einzelnen Adligen[1].

So wird am Gegenbeispiel der ungeselligen Kyklopen besonders klar, was schon aus der Ilias erschlossen ist, wie *θέμις* den Willen zur Gemeinschaft in sich trägt. Das göttliche Gebot steht am Anfange der Entwicklung des griechischen Staats. Diese Erkenntnis zeigt, wie überaus stark das religiöse Moment bei der Entstehung der staatlichen Gemeinschaft der Griechen mitgewirkt hat; zugleich aber enthüllt *θέμις* die Bedeutung der gentilizischen Gebilde, die lebendige Kraft, die aus den einzelnen Geschlechtern hinüberleitet zum Staat[2].

Im übrigen ist *θέμις* in der Odyssee die Norm der Gesellschaft, die hier mehr noch als in der heroischen Ilias im wahren Wortsinn ihr Leben lebt. Deutlich ist noch, wie sie auf dem Kreise der engsten Gemeinschaft, der Familie, ruht. So heißt es *θέμις*, daß

ἀλέγοντες. Der Vers 107, daß sie alles wachsen lassen *θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν*, ist aus dem Geiste des erzählenden Griechen, nicht im Sinne eines vertrauenden Glaubens der Kyklopen gesprochen.

[1] Ahrens II, 11. *θεμιστεύειν* ist auch die Tätigkeit des richtenden Minos (11, 569); er, der *ἄναξ* mit dem goldenen Szepter, der „herrliche Sohn des Zeus" (vgl. 19, 179), schon auf Erden „der königlichste der sterblichen Könige, ... das Szepter des Zeus haltend" (Hes. Frg. 103), ist ebenso König wie Richter. *θεμιστεύειν* bezeichnet die Tätigkeit des Herrschers schlechthin; Hesych: *θεμιστεύει· ἄρχει, κελεύει ἃ βούλεται, δικάζει.* Hirzel 26f., 30; aber seine Darlegung des Weges vom „Raten" zum Herrschen ist künstlich.

[2] So bestätigen sich zu einem gewissen Grade die Grundgedanken von Fustel de Coulanges in seiner einseitigen Darstellung der „cité antique".

der Sohn den Vater herzlich begrüßt (11, 451) und daß die Frau um den toten Gatten klagt[1]. Weiter ist dann wie schon in der Ilias vor allem das Gastrecht θέμις (14, 56); der ξένος hat ein Anrecht auf die ξείνια (9, 268); ebenso sind die Gegengaben θέμις (24, 286). Das Gastrecht, die Grundlage des Verkehrs der Menschen untereinander, gilt wahrhaft als göttliches Gebot; immer wieder wird betont, daß die Götter den strafen, der dagegen handelt[2]. ἀθεμίστια εἰδώς heißt deshalb unter den Freiern Ktesippos, der nach dem Bettler mit dem Kuhfuß wirft (20, 287). Nur wer den Göttern verhaßt ist, hat nicht teil am Gastrecht: οὐ θέμις ist es, ihn zu beherbergen (10, 73). Der Götter eigener Wille allein ist imstande, die Verpflichtung ihres Gebotes aufzuheben.

An die Sphäre des Gastrechts reicht heran, wenn es θέμις ist, daß Menelaos dem Telemachos auf seine Fragen nach Kräften Bescheid erteilt (3, 187), daß Odysseus als ξένος ins Gespräch des Telemachos und Eumaios eingreift (16, 91). Doch sind dies Vorschriften, die mehr zu den gesellschaftlichen Verkehrsformen im engeren Sinne gehören. Der Fremde aber, der, wie es θέμις ist, vor dem Mahl zu den Göttern betet nnd spendet, erfüllt ebenfalls eine Pflicht, die zu den Normen des Adels gehört (3, 45).

Die Verpflichtung, die die soziale Norm auferlegt, fließt aus dem Willen der Gottheit; dies macht sie heilig. Als „göttliche Satzung" hat man sie deshalb immer verstanden. So nahe diese Bezeichnung liegt, so führt sie doch irre. Ihrem Ursprung nach ist θέμις göttliches Gebot, d. h. einmalig und für den Einzelfall bestimmt. So fanden wir es z. T. noch in der Ilias, so versteht es sich auch noch an der Odysseestelle, wo Amphinomos den Willen des Zeus erforschen will (S. 14). Den Sinn des Immer-Geltenden, den Sinn eben der „Satzung", gewinnt θέμις gleichsam nur aus zweiter Hand, innerhalb der sozialen Sphäre des homerischen Adels, in der sie zum terminus wird, in der sie die Norm bezeichnet, die Sitten und Pflichten beherrscht.

Daß die Sphäre der θέμις das ionische Rittertum ist, dafür ist ein sehr deutlicher Beweis die Namengebung noch in späterer Zeit. An den Personennamen auf -θεμις, d. h. an Namen, die nicht

[1] 14, 129f. θέμις bedeutet hier nicht: „wie die Weiber pflegen" (Hirzel 40, 4), sondern wie es Gebot ist für die Frau, die ihren Mann verlor.

[2] Dieses zeusgegebene heilige Gebot der Gastfreundschaft will Hirzel 38 zu einem „Rat" (des ξένος!) machen!

die Göttin Themis, sondern den Begriff als Element tragen[1], ist das Festland nur ganz gering beteiligt. Neben den kleinasiatischen Küsten und Inseln ist es vor allem Kypros, wo diese Namen heimisch sind[2]. Von Kypros aber ist bekannt, daß es stark unter dem Einfluß ionischer Bildung gestanden hat[3]. In der Namengebung waltet stets ein sehr konservatives Element; es hat den ursprünglichen Geltungsbereich der θέμις bewahrt.

Mit dem boiotischen Bauern Hesiod tritt eine völlig neue Welt in unseren Gesichtskreis. Von ihrem grundsätzlichen Gegensatze gegen das homerische Rittertum wird noch des öfteren zu reden sein. Andererseits ist Hesiod ohne Homer undenkbar, ebenso geistig (man denke etwa an die olympische Götterversammlung und ihre allgemein-hellenische Giltigkeit) wie formal ist er der Nachfahre des ionischen Epos. So ist sein Sprachschatz im wesentlichen der homerische; aber deshalb fragt es sich doch, ob stets das gleiche Wort auch noch das Gleiche bedeutet.

Vereinzelt kommt bei Hesiod das formelhafte ἣ θέμις ἐστίν vor; es begreift das Teilhaben der Götter an τιμὴ καὶ γέρα (Th. 396); auch an anderer Stelle heißt Götterverehrung und Darbringen von Opfern θέμις (Erga 136f.); das geht zusammen mit dem Beten und Spenden der Odyssee (3, 45). Aber bei Hesiod heißt es: „wie die θέμις den Menschen ist κατὰ ἤθεα". Der Dichter stellt also fest, daß die Menschen nach ihren verschiedenen Wohnsitzen verschiedene Arten der Götterverehrung haben[4]. Damit tritt aber θέμις aus dem Rahmen der ionischen Adelswelt heraus. Wie von vornherein anzunehmen ist, kann θέμις für den festländischen Bauern nicht mehr die Norm einer ihm fremden Gesellschaft bedeuten. Hesiod ist der erste, der in θέμις nicht mehr die soziale Bedingtheit begreift, dem sie zu etwas Allgemeinem wird. So wenig der Bauer etwas von den Bestimmungen und Verpflichtungen des Adelscodes weiß, so stark empfindet er doch, was an der θέμις mehr ist als gesellschaftliche Norm, was an ihr für alle Menschen gilt, was an ihr „Recht" ist. Gerade wenn er eine lokal differenzierte θέμις kennt, setzt er

[1] Hirzel 168.

[2] Fick-Bechtel, Gr. Personennamen 142.

[3] Meyer, GdA. II, 219f.; Kirchhoff, Gr. Alphabet[4] 53; Poulsen, D. Orient u. d. frühgr. Kunst, passim.

[4] Ed. Meyer, Genethliakon f. Robert 179; irrig Leist 207, e.

einen allgemeingiltigen Begriff voraus. Aus der Norm einer sozialen Schicht wird Satzung schlechthin[1].

Es ist nur begreiflich, daß das Wort überhaupt bei Hesiod kaum vorkommt, vor allem nicht in der für das ritterliche Epos typischen formelhaften Verwendung. Wir werden später sehen, wie hier ein anderer Begriff, *δίκη*, die *θέμις* verdrängt.

In einer Bedeutung aber haben auch für Hesiod die *θέμιστες* noch Leben. In den Erga sind sie die „Sprüche" der richtenden *βασιλῆες*[2]. Die Gebote des Königs und des Richters erscheinen, wie wir sahen, als Sprüche. Es ist sehr bezeichnend, daß *θέμις* gerade in der gerichtlichen Sphäre lebendig geblieben ist. Von eindeutiger realer Auswirkung auf die außerhalb stehenden niederen Schichten des Volkes sind die *θέμιστες* dort, wo der Adlige gezwungen ist, dem Bauern Gehör zu geben, im Gericht. Dort lernt dieser am eindringlichsten kennen, was die „Gebote" der Herren bedeuten. Vom Gebot des Gottes allerdings merkt er in ihnen nichts mehr; deshalb kann er die Sprüche bekämpfen und für unrecht erklären, so wie Hesiod es tut[3]. Die Herren aber, die sich *βασιλῆες* nennen, betrachten ihr Rechtsprechen durchaus noch im Sinne des „Gebotegebens"[4]. Die Richterstellung ist das Größte, was ihnen ihre auf Zeus zurückgeführte Macht gibt; so erhält sich in ihr am längsten das Wort, das eigentlich, als Ausdruck autoritären Willens, zum Gedanken des abwägenden Richtens in ausgesprochenem Widerspruche steht.

Da aber allmählich die Richter aus Vertretern des Gottes oder des Königs zu Beamten des Staates werden[5], werden die *θέμιστες* im Gerichtsverfahren sinnlos. Keine nachhesiodische Quelle gebraucht das Wort mehr als „Richterspruch". So ergibt sich, daß gerade in der Sphäre des Gerichts *θέμις* allein und ausschließlich bei Hesiod lebendig ist, weder vorher noch nachher sonst. Diese Tatsache allein widerlegt alle Versuche, *θέμις* als eigentlichen Rechtsbegriff zu verstehen[6].

---

[1] Hierher gehört auch Th. 233 ff.

[2] Erga 9: *δίκη δ' ἔφυνε θέμιστας.* 221: *σκολιῆς δὲ δίκης κρίνωσι θέμιστας.* Vgl. Th. 85: *διακρίνοντα θέμιστας ἰθείῃσι δίκῃσιν.*

[3] In diesen geistigen Zusammenhang gehören Il. 16, 387 f. Auch formal erinnern die zwei Verse an Hesiod; hierüber unten.

[4] Deshalb heißen die alten Könige (Frg. 7) *θεμιστοπόλοι.*

[5] Hiervon wird noch ausführlicher zu handeln sein.

[6] Deshalb lehne ich die Auffassung von Glotz 21 ff. (s. S. 10, 1) ab; vgl. Thalheim, BphW. 1905, 831.

θέμις als politische Erscheinung ist die Norm der gentilizischen Gesellschaft; in den gleichen Jahrhunderten wie diese stirbt auch sie. Es kann nicht der Zweck dieser Untersuchung sein, die Geschichte des Wortes in der weiteren Literatur im einzelnen zu verfolgen. Nur auf die Richtung der Entwicklung soll hingewiesen, deutliche Zusammenhänge mit der Vergangenheit sollen betont werden. Eine Rolle spielt das Wort nur in der Poesie. Hier bedeutet es allgemein göttliches Gebot oder göttliche Satzung; dabei schimmert gelegentlich der alte gentilizische Sinn noch durch.

Wohl die ältesten Belege bietet die pseudo-hesiodische Ἀσπίς[1]. Dort heißt es (21f.) für Amphitryon Διόθεν θέμις, den Mord seiner Schwäger zu rächen. „Der Götter Zorn scheute er; deshalb tat er schnell das Werk". Hier ist θέμις als Gebot des Zeus erwiesen durch Διόθεν; inhaltlich aber gehört sie durchaus noch — als Pflicht der Blutrache — in den Kreis der alten Gentilnormen. In demselben Gedicht (447) ist es für Ares οὐ θέμις, den Herakles zu töten, der der Sohn des Zeus ist. Auch hier ist θέμις Gebot des Zeus, doch ist diese Bedeutung schon abgeschwächt.

θέμιτες Διός sind es, die auch Pindar treiben, die olympischen Spiele zu besingen (Ol. 10, 24). Das sind aber keine „sacrae leges", sondern das ist das persönliche Gebot des Gottes an den Dichter. Und der Sinn der homerischen θέμιστες hat sich noch erhalten, wenn die Battiden, das Herrschergeschlecht von Kyrene, θεμισχρέοντες heißen (P. 5, 29) und das Szepter des Hieron θεμιστεῖον genannt wird (Ol. 1, 12). Wenn Koronis, die sich, obwohl sie Apollons Kind unterm Herzen trägt, dem Fremden hingibt, ξεινίαν κοίταν ἄθεμίν τε δόλον beging (P. 3, 32), wenn Pelias, der Jason seiner rechtmäßigen Herrschaft beraubte, ἄθεμις heißt (P. 4, 109), so sehen wir an dem Worte noch das Fortwirken der Bedeutung von Ehe, Geschlecht und zeusgegebenem Königtum, wie sie in der alten θέμις war. Sonst kennt Pindar das Wort θέμις kaum mehr[2].

Etwas häufiger steht es bei Aischylos. Das mag damit zusammenhängen, daß er sich bewußt als Nachfahre Homers empfindet. θέμις hindert die Ehe der Danaostöchter mit den Vettern[3]. Hier ist ein

[1] Das Gedicht gehört noch ins 7. Jh.; Chr.-Schm. 126. Zu den Versen 1—54 vgl. Leo, Hesiodea 12f.

[2] Von dem formelhaften οὐ θέμιν οὐδὲ δίκαν (Frg. 1) wird noch zu reden sein, ebenso von den Stellen, wo θέμις in Verbindung mit Delphi gebraucht wird. — Vgl. auch Paian VI, 131: θεμίξενον ἀρετάν.

[3] Hik. 38: λέκτρων, ὧν θέμις εἴργει. 332: πότερα κατ' ἔχθραν ἢ τὸ μὴ θέμις λέγεις;

göttliches Gebot gemeint, das der rein menschlichen Feindschaft (κατ' ἔχθραν) der Mädchen gegenübersteht. Irgendwelche gentilizische Voraussetzung aber ist in dieser θέμις, die die Hiketiden für sich in Anspruch nehmen, kaum enthalten, es ist so sehr erstarrte Formel, daß es zum Neutrum geworden ist. Dagegen heißt (Hept. 694) der Brudermord αἷμα οὐ θεμιστόν. Nicht der Mord als solcher wird so genannt; es ist Krieg und das Töten erlaubt oder doch sühnbar (680: αἷμα γὰρ καθάρσιον). Zum Frevel wird es erst als Brudermord, als wider die Gemeinschaft der Familie gerichtet. Hier ist sehr deutlich noch der Gemeinschaftswille in θέμις lebendig. Aber das ist ein Einzelfall. Mehr und mehr wird θέμις zum bloßen πρέπον[1] und verliert die Bedeutung des von Gott Gegebenen[2]. Der Begriff stirbt ab, mag auch im „es ist angemessen" ein Rest der alten Norm noch enthalten sein.

Bei Sophokles, in dem der Gedanke an Familie und Geschlecht besonders lebhaft ist, ist zwar der völlig verblaßte Gebrauch die Regel[3], aber daneben ist doch noch ein Rest der gentilizischen Bedeutung in Kraft. Οὐ θέμις οὐδ' ὅσιον, sagt Elektra, sei es für Chrysothemis, die Gaben der Klytaimestra dem Agamemnon zu opfern (El. 432); das ist wohl so zu verstehen: nicht ὅσιον als von einer Mörderin, nicht θέμις als von der Gattenmörderin[4]. Um der Freveltat am Gatten willen ist deshalb auch die Ehe der Klytaimestra mit Aigisthos ohne θέμις (494). Und Antigone sagt (OK. 1191), es sei nicht θέμις, dem Sohne Übles zu tun, ob er auch vorher das Schlimmste dem Vater antat.

Hier ist zum letzten Male θέμις als Gentilnorm lebendig. Euripides und vollends die Prosa kennen nur noch die ganz farblos

---

[1] Vgl. Et. M. und Hesych s. v. Aus diesem Wandel leitet Fränkel, Glotta IV, 27 auch das Auftreten des Neutrums θέμις her.

[2] Hik. 436 (= Strafe!), Ag. 98, 217. Eum. 414, 471. Besonders Ag. 217 ist lehrreich: Agamemnon, bei Aischylos eine Art konstitutioneller Monarch, nennt es θέμις, daß das Heer die Opferung der Iphigeneia fordert. »Hier steht das Volk an Stelle der Gottheit, das Volksgebot heißt wie einst das göttliche.«

[3] Es heißt „es ist angemessen" oder meist nur „es ist erlaubt" (Ant. 880, 1259. OR. 993. Tr. 809. El. 127, 565. Phil. 661, 812. OK. 644, 1131, 1556, 1641, 1729).

[4] Kaum richtig nimmt Hirzel 43, 2 hier Synonymität an; Belegstellen aus Demosthenes beweisen nichts. Vgl. auch die unterschiedliche Bedeutung von ἱερόν und ὅσιον, die ebenfalls formelhaft verbunden erscheinen; Wilamowitz, Platon I, 61 f., Latte 55, 16.

gewordenen, wenn auch für heilige Dinge bevorzugten Formeln θέμις ἐστίν und οὐ (oder εἰ) θέμις ἐστίν im Sinne von „es ist erlaubt", „es ist verboten"[1]. Man begreift leicht, wie das, was ursprünglich göttliches Gebot ist, auf dem Wege über die gesellschaftliche Norm zum bloßen Ausdruck der Erlaubnis werden konnte.

Von den vier Schichten, in die die Geschichte von θέμις zerfiel, ist noch eine übrig, von der bisher noch nicht gehandelt wurde: die älteste. Ich deutete schon an (S. 6, 1), daß die Urbedeutung von θέμις die konkrete Form gewesen sein muß, in der sich das göttliche Gebot offenbarte. Die vorhomerische Religiosität, in deren Sphäre wir gelangen, wenn wir die Urform der θέμις ergründen wollen, hat bekanntlich im Epos nur sehr geringe Spuren hinterlassen. Das ionische Rittertum hat sich von den Formen der primitiven Religiosität freigemacht, hat an die Stelle uralter Mächte die menschlichen Gestalten des olympischen Götterstaats gesetzt. So ist es nur natürlich, daß auch θέμις im Epos seine ursprüngliche religiöse Bedeutung nicht mehr hat[2].

Im Mutterlande aber haben die Formen der „niederen" Religiosität sich erhalten und die Zeit des Epos überdauert. Wohl ihr frühester Niederschlag in der Literatur sind — abgesehen von geringen Andeutungen bei Hesiod — die „Homerischen Hymnen", die mit Homer im Grunde nicht viel mehr gemein haben als das Versmaß und (mit Einschränkung) die Sprache. In einem dieser Hymnen, dem auf den pythischen Apollon, der jetzt mit dem delischen Hymnos in eins verarbeitet ist, erscheint auch θέμις. Als Apollon seinen Tempel gründen will, sagt er (252f. = 292f.): „Ihnen allen (den Griechen, die ihm Hekatomben bringen) will ich fehllosen Willen (des Zeus[3]) θεμιστεύειν, kündend auf ergiebigem Tempelsitz". Und die Priester, die er zum Dienste seines Tempels bestimmen will, sollen „die Opfer bereiten und verkünden die θέμιστες des Phoibos Apollon" (393f.). θέμιστες und θεμιστεύειν bedeuten hier, d. h. im Sprachgebrauch der delphischen Priesterschaft, aus derem Kreise der Hymnos stammt, „Orakel" und „Orakel geben"[4]. Das θεμιστεύειν ist die Offenbarung der βουλή des Zeus.

[1] Hirzel 44, 3.

[2] Von der einzigen Ausnahme wird gleich zu sprechen sein.

[3] Vgl. Vers 132.

[4] Unverständlich bleibt mir 541: .. ὕβρις θ', ἥ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων. Hirzel 41, 3 erklärt es mit Nägelsbach als „zur Ordnung der

θέμις und βουλή, die auch bei Homer untrennbar erschienen, gehören zusammen: die βουλή wird in der θέμις verkündet; θέμις ist das gesprochene Orakel, das damit der Ahne des „Spruches" von König und Richter ist[1]. So ergibt sich, daß θέμις ursprünglich das Orakel bedeutet, das nicht Voraussagung ist und nicht Rat, sondern Willensausdruck, Anordnung, Gebot[2]. Die Literatur bietet bis in späteste Zeit noch zahlreiche Belege hierfür[3]. Aber sie beweisen nichts Endgiltiges, so wahrscheinlich auch die wiederkehrende Verwendung zu allen Zeiten sich dadurch erklärt, daß die ursprüngliche Bedeutung unter der Oberfläche weitergelebt hat. Um aber sicher zu gehen, müssen wir dort nachforschen, wo θέμις beheimatet ist: in der Religion, im Kult. Die Göttin Themis muß uns lehren, was der Begriff uranfänglich war.

---

menschlichen Natur gehörig". Aber das heißt θέμις nicht, und das will auch nicht recht passen. Die ὕβρις spricht der Gott den im nächsten Vers erwähnten σημάντορες ἄνδρες zu, die Delphi knechten werden; ist ihr „Gebot" (im Gegensatz zum geweissagten Gebot des Gottes) ὕβρις? Aber das steht nicht wirklich da; vielleicht ist der Vers verderbt, eine Annahme, die durch die Korruptel von 539/40 immerhin erleichtert wird.

[1] Daß an der einzigen Stelle, wo θέμις im Epos das Orakel bedeutet (Od. 16, 401ff.; dazu 20, 241ff.; vgl. S. 14), nicht ein Orakelspruch, sondern das mantische Zeichen des Vogelflugs den göttlichen Willen verkündet, erklärt sich durch die geringe Rolle, welche die Orakel, und die große, welche die Zeichen im Epos spielen (Finsler 262ff.).

[2] Burckhardt II, 331; Beloch, GG. I 1, 319. Deshalb trifft auch nicht völlig zu, wenn Leist 206 als das „Hauptelement von θέμις den göttlichen Ratschluß" bezeichnet. Dafür gab es schon das Wort βουλή; das notwendige Element der Offenbarung dieses Ratschlusses, das allein die Urgeschichte des Begriffs erklären kann, ist unberücksichtigt.

[3] Vor allem der von Delphi stark beeinflußte Pindar kennt das Wort in dieser Bedeutung (P. 4, 54; Paian IX, 42; Frg. 192; Ne. 9, 52). Der in Delphi begrabene Neoptolemos ist ein θεμιαχόπος bei den Heroenaufzügen (Ne. 7, 48; vgl. den Scholiasten). Das ist sicher nicht ein „Rechtswart" (Usener, Kl. Schr. IV, 460f.). Bei Pindar ist ἀχόπος meist nur ein anderes Wort für König, Herr (Ol. 1, 54. 6, 59. Ne. 5, 27); der König ist der „Aufseher" des Landes, der Wächter (etwas abweichend Dornseiff, Pindars Stil 56). So ist Neoptolemos hier der Aufseher der θέμις, des Orakels, ebenso des Ortes wie seiner Bräuche. — Noch bei Strabon (XVII, 814) heißt das Ammonsorakel ἡ θεμιστεία. Soph. Phil. 346 ist es θέμις, daß nur durch Neoptolemos Troia fallen wird; dies ist göttlicher Wille, im Orakel verkündet. θεμιστεύειν als „weissagen" steht z. B. Hesiod Frg. 96, 76; h. h. in Apoll. 253, 293; Eur. Ion 371; Ps.-Skymnos 59; bei Lysias nach Harpokr. s. v.; h. Orph. 79, 4; häufig bei Plutarch; und bei Hesych heißt es: θέμιστας· μαντεῖα, χρησμοί, δίκαια, νόμοι.

Aus der literarisch-theologischen Überlieferung allein ein eindeutiges Bild der Göttin zu gewinnen, ist aussichtslos, um so mehr, als schon bei Hesiod, der für uns am Anfange aller religiösen Spekulation der Griechen steht, sehr deutlich mehrere durchaus verschiedene Anschauungen zu Grunde liegen[1]. Denn dieselbe Themis, die (Th. 135) als Titanin Tochter des Uranos und der Gaia ist, steht (16) unter den Olympiern, getrennt von Gaia und den anderen ältesten Gottheiten, und ist (901) sogar eine der sieben Gemahlinnen des Zeus und Mutter der drei Horen. Ein müßiges Beginnen wäre es, aus einer dieser untereinander abweichenden genealogischen Konstruktionen auf das ursprüngliche Wesen der Göttin schließen zu wollen[2]. Es ist heute eine wissenschaftliche Selbstverständlichkeit, die Religion in erster Linie aus den Kulten zu erklären. Wenn das bei Themis kaum in Angriff genommen ist, so mag zweierlei daran schuld sein. Einmal ließ die allgemeine Anschauung von Themis als der „Setzerin göttlicher Satzungen", als der Personifikation eines reinen Abstraktums, das Wesen der Göttin von vornherein festgelegt erscheinen. Zum anderen schienen die Nachrichten über Themiskulte sehr wenig Positives zu ergeben.

Nachdem nun aber feststeht, daß die Entwicklung des Begriffs θέμις erst an ihrem späten Ende die Bedeutung der göttlichen Satzung zeigt, daß die Anfänge deutlich in die Sphäre vorhome-

[1] Ahrens I, 4f. Bei Hirzel ist diese wesentliche Tatsache völlig verwischt.

[2] Bis in neueste Zeit begeht man den Fehler, die Spekulationen Hesiods zur Quelle neuer Spekulationen zu machen. Dies ist grundsätzlich abzulehnen. So etwa ist die Ansicht, die in Themis als der Mutter der Horen das ordnende Prinzip auf der chaotischen Erde sehen will, um so weniger begründet, als der ursprüngliche Charakter der Horen als Jahreszeiten nicht zuzutreffen scheint; Hirzel 16, 2; Gruppe 1063, 3. Wenn aber Leist 205 Themis als Tochter des Uranos und der Gaia als „die vom Gott auf die Erde herabgesenkte Rechtssatzung" bezeichnet, wenn Weniger 600 Themis als „Geist, der die Massen ordnet" begreift, weil der Himmel sie mit der Erde gezeugt hat, d. h. „Geist von oben die wüste Masse durchdringt und ordnend gestaltet", so sind das Worte, die mit dem Ursprunge des religiösen Phänomens nichts zu tun haben und die nichtig sind angesichts der Tatsache, daß sämtliche Titanen und Hekatoncheiren Kinder des Himmels und der Erde sind! Und aus der Gleichung Themis — Gaia des aischyleischen Prometheus darf man auch nicht folgern, daß „die wahre Rechtsordnung Natur sei" (Wilamowitz, StuG. 59). Nur Farnell III, 13 sieht klar, daß Themis nicht Rechtsgöttin ist; er deutet den richtigen Weg der Erkenntnis an (auch II, 495, b).

rischer Religion weisen, gilt es, was von Kulten überliefert ist, auf seine ältesten Formen hin zu durchforschen. Über den Rahmen, den die Überschrift des Buches umreißt, kommen wir damit allerdings hinaus. Aber das ist notwendig: will man die θέμις des homerischen Adels und die θέμιστες des Gottesgnadentums, die Vorläufer der Polis, begreifen, so muß man die Ursprungsbedeutung von θέμις wissen; und hierzu muß man die Göttin verstehen. So gilt es, aus den zahlreichen überlieferten Kulten[1] das für das Bild der Göttin Wesentliche herauszustellen. Hierbei wird manches, was die poetische Überlieferung bringt, mitzubenutzen sein.

Zunächst ist etwas Negatives festzustellen: wir wissen nichts über die Riten des Themiskults. Damit fehlt uns eine Hauptquelle, die bei anderen Gottheiten ihr ursprüngliches Wesen deuten läßt.

Indessen scheint eine Tatsache unbestreitbar: der enge Zusammenhang der Themis mit der Erdgöttin, mit Gaia[2]. Wir können dies an Kulten wie an Mythen deutlich erkennen. In Olympia befand sich (Paus. 5, 14, 10) auf dem sogenannten Gaion ein Aschenaltar der Ge; in älterer Zeit soll auch ein Orakel der Ge dort gewesen sein. Innerhalb dieses Bezirks der Gaia aber war auf dem sogenannten Stomion ein Altar der Themis errichtet. Das στόμιον ist zweifellos eine Erdöffnung, ein Erdspalt. Der Zusammenhang der Themis mit Gaia ist evident.

In Athen lag ein Themisheiligtum am Burgabhang (Paus. 1, 22, 1), nahe den Tempeln der Ge Kurotrophos und der Demeter Chloe[3]. Und aus Sesselinschriften im Theater wissen wir von einer Priesterin und Ersephoren[4] der Ge Themis[5]. Hier haben wir also beide Namen in einer Gottheit vereinigt, so wie Aischylos sagt: „Themis und Gaia, vieler Namen Eingestalt"[6]. Es scheint mir

[1] Das gesamte Material über die Kulte der Themis bei Weniger 585—597.

[2] Gruppe 1080, 6; Farnell III, 12ff.; Weniger 583ff.

[3] Weniger 595; Judeich, Topogr. v. Athen 289, 15.

[4] Ihre Bedeutung ist umstritten; Hiller v. Gärtr., RE. VI, 549ff.

[5] IG. III, 1, 350: ἱερίας Γῆς Θέμιδος. 318: ἐρσηφόροις β′ Γῆς Θέμιδος. Vgl. 329: ἱερέως Θε[μιδος?].

[6] Prom. 209f.: ἐμοὶ δὲ μήτηρ οὐχ ἅπαξ μόνον Θέμις
καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία.

Die übliche Interpretation der Stelle ist bestritten von Schoemann (Gefesselter Prometheus 292f.) und Weniger 583, der sich auf Lehrs, Popul. Aufs[2] 107 stützt. Mir scheint der Wortlaut der Verse den ihnen untergelegten

nicht zu kühn anzunehmen, daß er den Kult der Ge Themis kennt. Wenn auch die Sessel erst aus der Kaiserzeit stammen, ist es wegen der Aischylosstelle höchst wahrscheinlich, daß der Kult der Ge Themis sehr viel älter ist. Wenn wir aus einer weiteren Sesselinschrift von einer Athena Themis erfahren[1], so ist das zwar eine Götterkontamination, die schwerlich alt ist; aber ein Rückschluß auf die Ge Themis ist damit nicht bedingt. Gerade die Tatsache eines Kults der Ge Themis mag auch der mütterlichen Stadtgöttin den fast zum Epitheton gewordenen Namen der Themis beigefügt haben[2].

In der delphischen Kultlegende, von der noch zu sprechen sein wird, ist Themis die Tochter der Gaia und wie jene mit dem pythischen Orakelsitze verbunden. Im epeirotischen Bucheta[3] wurde eine Themis verehrt, die während der deukalischen Flut, von einem Rinde getragen (*ἐπὶ βοὸς ὀχουμένην*), dorthin gekommen sein soll. Die Legende soll den Stadtnamen erklären; aber der Mythos erinnert an Europa, in der vermutlich ebenfalls eine Form der Erdgöttin zu sehen ist; vielleicht hieß diese Themis Tauropolos[4].

Sinn, daß Gaia allein die vielnamige wäre, unmöglich zu machen. Daß *Χθών* und *Γαῖα* nicht identisch sind, ist merkwürdig; aber gerade die verschiedene Anwendung beider Worte beweist, daß es der Dichter so gewollt hat. Er kennt den Kult der Ge Themis, kennt andererseits die hesiodische Genealogie: beide vereint er auf seine Weise. Übrigens nimmt Deubner, de incubatione 51 auch für das weiter unten anzuführende Chorlied der euripideischen Iphigenie in Tauris (1234ff.) eine Unterscheidung von Gaia und Chthon an. Vgl. auch Pherek. v. Syros B, 1 D., Wilamowitz, Eur. Her.[2] zu 615, 1272, 1295.

[1] IG. III, 1, 323: *ὀληφόρον Ἀθηνᾶς θέμιδος.*

[2] Wenn Weniger 584 u. 595 die beiden Kulte so erklärt, daß Gaia als Themis, d. h. als orakelkundige, Athena als Themis, d. h. als rechtskundige Göttin, bezeugt seien, so beweist die verschiedene Deutung, die er dem Beinamen geben muß, die verschiedene Zeit der Entstehung beider Kulte. Sehr bedeutend war der Kult der Ge Themis wohl nie; aber daß er „anscheinend" jung war (Judeich a. O. 55), ist durch nichts gestützt und durch Aischylos höchst unwahrscheinlich gemacht. — Von Athena Themis spreche ich noch unten (S. 36, 1).

[3] Philostephanos, FHG. III, 30, 9a; Weniger 591.

[4] Wir kennen die Demeter Europe und Demeter Tauropolos, ebenso die Artemis Tauropolos; Gruppe 1080, 6; Farnell II, 495, b; III, 14; 30. Die Etymologie von *Εὐρώπη* ist völlig zweifelhaft; Gruppe 252, 1, 867; Escher, RE. VI, 1287ff. Escher baut auf *Εὐρώπη* = *Εὐρυ-ὀπη* auf und macht sie zur Gemahlin des Zeus *Εὐρύοπα* der Ilias. Aber von dieser Zeusehe haben

Andere Kulte wie in Ichnai[1], Thessalien[2], Rhamnus[3], Boiotien[4] u. a. bezeugen, obwohl nicht ausdrücklich die Erdgöttin Themis, doch ein Alter ihrer Verehrung, das notwendig primitiv-religiöse Vorstellungen erfordert und jede begrifflich-abstrakte „Rechts"göttin von vornherein ausschließt. Auch die zahlreichen, von der Göttin Themis hergeleiteten Eigennamen beweisen, daß sie seit alters im Volke stark und lebendig ist[5].

Der chthonische Charakter der Themis spiegelt sich auch darin wider, daß die genealogische Spekulation sie zu der Gaia und des Uranos Tochter, zur Titanin macht[6]; die Titanen sind für den Volks-

wir sonst keine Andeutung, sie ist ausschließlich Kombination. Auch die astrale Deutung von Europa (Gruppe 252) gründet sich nur auf der höchst unsicheren Namenserklärung als der „Finsteren". So bleibt die chthonische Deutung, wie sie Farnell hat, am wahrscheinlichsten. Vgl. auch Wilamowitz, StuG. 6, Robert, Hermes 69, 20.

[1] In dem makedonischen Ichnai hat der Themiskult auch den Mythos der Verfolgung durch Zeus (Farnell III, 14; Weniger 590). Hier wie in der gleichnamigen thessalischen Stadt wird Themis als Ἴχναίη verehrt. Schon der aus Chios stammende Hymnos auf den delischen Apollon nennt (94) Themis mit diesem Namen, vermutlich ohne etwas von den nordgriechischen Lokalkulten zu wissen: der Name muß sehr alt sein. Wenn Usener, Götternamen 232, 37 (vgl. Gruppe 565, 1) eine lokale Göttin Ichne, die „Spürerin", an den Anfang stellt, so ist ihre Gleichsetzung mit Themis keinesfalls bedingt; vielmehr ist die Kultlegende der von Zeus Verfolgten mit dem Glauben an eine „Ἴχνη" schlechterdings unvereinbar. Abwegig Weniger 590.

[2] Außer in Ichnai gab es hier noch zahlreiche Stätten der Themisverehrung. Der Monatsname Themistios erscheint in den Kalendern von Halus, Larissa, Metropolis; Inschriften bezeugen Kulte außer in Metropolis noch in Mondaia und dem phthiotischen Theben (Weniger 590). Auch die Heroine Themisto, wohl mit Themis identisch, gehört nach Thessalien (Weniger 609).

[3] Hierüber wird noch zu handeln sein (S. 31 f.).

[4] Gruppe 584 f., Weniger 591. Gruppes Annahme eines alten boiotischen Kultorts Themiskyra (= weißer Felsen der Themis) ist ganz unsicher, nur durch ein Homerscholion gestützt, das aber nicht Themiskyra, sondern Skyros nennt. Falsch ist jedenfalls, wenn er den uralten Namen Chrysothemis auf Κρισοθέμις (Felsenthemis) zurückführen will. Denn die Analogie aller anderen Namen auf — θεμις beweist, daß eine Zusammensetzung mit dem Appellativum θέμις, nicht mit dem Namen der Göttin zu Grunde liegt; S. 16 f. Es gibt m. W. nicht einen griechischen Eigennamen, der einen Götternamen als zweiten Bestandteil des Kompositums führt.

[5] Fick-Bechtel, Gr. Personennamen 141; Hirzel 167.

[6] Vgl. neben Hesiod den h. h. in Apoll. 94, wo Themis Ichnaie neben Dione, Rheia und Amphitrite steht. Hier ist aber andererseits der formale Einfluß Homers so stark, daß es von diesen Titaninnen heißt: Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι (112).

glauben wohl chthonische Gottheiten[1]. Auf den Erdcharakter von Themis scheint es auch hinzudeuten, daß Hesiod sie zur Mutter der Horen macht[2], die — allerdings nicht mehr für Hesiod selbst, der sie als Gottheiten politischer Ordnung begreift — ursprünglich reine Naturgottheiten sind; als Wettergötter oder anders bestimmen sie den Lauf des ländlichen Jahres[3]. Entscheidender ist, daß Themis das Beiwort λιπαρή trägt, das die „Fette", die Fruchtbare bedeutet[4], ein Wort, das besonders zur Bezeichnung fruchtbarer Länder dient.

So drängt alles dahin, Themis als chthonisch zu begreifen. Daß man dieses kaum je völlig zugeben wollte, lag, wie ich schon betonte, daran, daß man sich an den abstrakten Begriff θέμις gebunden fühlte. Nachdem dieser als nicht ursprünglich klargelegt ist, nachdem wir wissen, daß θέμις das Gebot als den Willensausdruck des Gottes bedeutet, ist der Weg zur Deutung auch der Göttin Themis frei.

Als die älteste Form, in der sich das göttliche Gebot offenbarte, erschien uns das Orakel. Auf die Orakelgöttin weist auch unsere Überlieferung über Themis hin. Als solche zeigt sie uns vor allem Delphi. Hier haben wir eine in verschiedenen Versionen erzählte Sage, die die Geschichte des delphischen Orakels wiedergibt[5]. Den ältesten Beleg bietet uns Aischylos (Eum. 1ff.); er nennt eine Folge von Inhabern des Orakels, das von der πρωτόμαντις Gaia übergeht auf ihre Tochter Themis, von ihr, ohne Gewalt, auf ihre Schwester Phoibe; von ihr erbt es Phoibos, der als Seher des Zeus zum Loxias wird, zum Apollon[6]. Eine andere Form der Tradition gibt das Chorlied der euripideischen Iphigenie in Tauris (1234ff.), wo Phoibos den Drachen Python tötet, den Gaia zum Schutze des chthonischen Orakelsitzes entsandt hat, und dann der Ge Kind, Themis, vertreibt. Hier steht der Kampf an der Stelle friedlicher Entwicklung, weshalb auch die durch ihren Namen den

---

[1] Vgl. Ed. Meyer, Genethliakon 171, während Kaibel, GGN. 1901, 492ff. sie als ithyphallische Dämonen zu erweisen sucht.

[2] Auch Demeter heißt Ὡρηφόρος und Ὡρία; Gruppe 1179, 3.

[3] Gruppe 1063, 3; Jolles, RE. VIII, 2301ff.; s. auch S. 23, 2.

[4] Vgl. die λιπαραὶ θέμιστες (S. 7f.).

[5] Belege für die Verbindung von Themis und Delphi bei Ahrens I, 18f.; Weniger 585f.

[6] Vgl. hierzu Harrison, Themis 385f., aber auch die geistreiche Kritik des Buches durch Gruppe, BphW. 1913, 430f.

friedlichen Übergang von Themis zu Phoibos symbolisierende Phoibe fehlen muß[1]. Die doppelte Version beweist, daß nicht etwa Aischylos eine theologische Konstruktion schafft, daß vielmehr ein *ἱερὸς λόγος*, eine von der delphischen Priesterschaft ausgehende religiöse Tradition, zu Grunde liegt[2]. Die bei Euripides vorliegende Überlieferung gibt die ältere, ursprünglichere Fassung. Es läßt sich noch erkennen, daß auch schon Aischylos die Version vom Kampfe Apollons und der chthonischen Gottheiten gekannt hat. Er bekämpft die Ansicht, die von der *βία τινὸς* (5) spricht, weil er die Versöhnung der alten und der neuen Götter predigt. Dies ist m. E. der eindeutige Beweis der Priorität der Kampflegende. Ursprüngliches liegt bei Euripides auch in der Erwähnung des chthonischen Traumorakels (1262f.) und der Legende vom Drachenkampf Apollons. Diese findet bekanntlich im Ritus des Stepterionfestes ihren kultischen Ausdruck. Man ist sich heute im allgemeinen darüber einig[3], daß die Sage vom Drachenkampf den Reflex der Verdrängung eines alten chthonischen Orakelgottes Python durch die neue Mantik Apollons darstellt. In sicherlich sehr früher Zeit, wenn auch erst nach dem Aufkommen der Apollonreligion[4], ist der Schlangengott Python seiner Göttlichkeit entkleidet worden. An seine Stelle treten in der Kultlegende Gaia als Göttin aller chthonischen Orakel und neben ihr die die *θέμιστες* Gebende: Themis.

Pausanias allerdings (10, 5, 6. 24, 4) berichtet uns, daß das älteste Orakel dem Poseidon gehört hätte, daß er und Ge zusammen in Delphi geweissagt hätten. Zwei dem Musaios zugeschriebene Verse berichten davon. Poseidon ist hier als *Ἐννοσίγαιος* verehrt, ein Gott der Erdtiefe[5]. Der Name seines Orakeldieners Pyrkon scheint anzudeuten, daß er durch Empyromantie weissagte[6]. Aber wir wissen von einem Orakelgott Poseidon sonst überhaupt nichts. Und da er auch hier „Erderschütterer" heißt, liegt es nahe, seine

[1] Sie fehlt sonst stets, auch wo im übrigen eine friedliche Entwicklung erzählt wird; Deubner, de incubat. 49f.

[2] Vgl. Paus. 10, 5, 6.

[3] So urteilt Nilsson 151. Er stützt sich auf Rohde I, 132ff. Vgl. Farnell III, 9ff.; S. Wide bei Gercke-Norden II[3], 176; Weniger 588. Entgegen stehen die rein „naturalistischen" Erklärungen des Mythos, wie sie — unter sich wieder uneins — Dieterich, Abraxas 111ff., Türk, ML. III, 3401f., Usener, Kl. Schr. IV, 465 geben.

[4] Farnell IV, 180.

[5] Gruppe 1139.

[6] Weniger, ML. III, 3349.

wohl ursprünglichste Eigenschaft als Erdbebengott[1] auch für Delphi anzunehmen und ihn mit dem Erdspalt in Verbindung zu bringen; dies wäre die Erklärung für seinen delphischen Kult; sein μαντεῖον aber dürfte nichts Ursprüngliches sein[2].

Es wird noch zu zeigen sein, daß höchstwahrscheinlich Themis schon neben Python in Delphi verehrt wurde; alles spricht dafür, in Delphi, wo die θέμιστες als Orakelsprüche durch den Apollonhymnos bezeugt sind, wo die Kultlegende offensichtlich auf sehr alte Zeit zurückführt, die Geburtsstätte der Göttin zu sehen; hier ist Themis in Wahrheit beheimatet[3]. So nimmt die Legende sie auf und macht sie gleichsam zur ersten Pythia[4]; eine schöne Kylix noch des 5. Jahrhunderts zeigt sie auf dem Dreifuß sitzend, dem Aigeus weissagend[5].

In Olympia[6] ist Themis ebenfalls die orakelgebende Erdgottheit, wenn auch zu Pausanias' Zeiten das chthonische μαντεῖον nicht mehr besteht, nur noch ein Altar der Themis am Orte des Orakels, am στόμιον, errichtet ist. Ein Apollonorakel bestand neben Themiskult auch in dem makedonischen Ichnai (Strab. IX, 435). Und wenn eine hellenistische Inschrift[7] im Didymaion in Milet Themis und andere Götter als θεοὶ σωτῆρες anruft, so ist sie hier wohl auch zunächst Orakelgöttin, neben dem Hauptorakelgotte des Tempels, Apollon[8].

---

[1] Gruppe 814, 1137ff.

[2] Die Legende vom Kultstättentausch Delphi-Kalaureia (Paus. 10, 5, 6; Gruppe 190f.), in der sich die auch sonst häufige Verbindung Poseidons mit Apollon ausspricht (Gruppe 103, 9. 242, 3), deutet auf einen Zusammenhang, der auch durch Themiskult belegt ist (Gruppe 585, 2). Aber Kultzusammenhang und Funktion sind zweierlei. Auch Aischylos (Eum. 27) kennt Poseidon als in Delphi verehrten Gott, aber nicht als früheren Inhaber des Orakels.

[3] Weniger 597.

[4] Vielleicht mit Recht sieht Weniger 588f. darin, daß in Delphi am Amte der weiblichen Pythia festgehalten wird, eine „Erinnerung an das alte Wirken der Gaia und der Themis". Farnell IV, 189 glaubt, daß es vielmehr die Art der ekstatischen Mantik war, für die eine Frau geeigneter schien als ein Mann, eine mir unwahrscheinliche Deutung.

[5] Beschr. der Vasensig. Berlin, Nr. 2538. Abb.: Furtw.-Reichh. T. 140, Weniger 579. — Die Erklärung dieses Bildes als „Losorakel" (Robbins, Class. Philology XI, 278ff.) ist ganz hypothetisch und nicht überzeugend.

[6] Oben S. 24.

[7] CIG. 2852; Weniger 596f.

[8] Auch seine Sprüche hießen θέμιστες (Ps.-Skymnos 59).

Daß Themis Orakelgöttin ist, geht mit ihrem chthonischen Charakter durchaus zusammen. Denn alle Orakel kommen ursprünglich aus der Tiefe der Erde. Von Orakeln der Gaia wissen wir noch an vielen Orten[1]. Deshalb auch weissagt die Pythia über den aus dem Erdspalt aufsteigenden Dünsten, deshalb schlafen selbst in Dodona, wo das Rauschen der Bäume die Sprüche verkündet, wo aber neben Zeus auch Ge verehrt wird (Paus. 10, 12, 10), die Ausleger der Orakel mit ungewaschenen Füßen auf der bloßen Erde[2]. Der Zusammenhang des Orakels mit der Erde geht nie verloren, auch nicht, als an Stelle der chthonischen Gottheiten Apollon und Zeus treten; sie sind Orakelgötter nicht durch ihre Person, sondern nur an bestimmten Orten[3]. So gehört das Orakel seit jeher, soweit wir sehen können, in den Bereich der Gaia. Themis als Erdgöttin verkörpert diese Seite ihres Wesens: sie ist Orakelgöttin[4].

Der Kreis der Folgerungen scheint sich zu schließen, aber es fehlt ein Letztes. Ich habe eingangs gesagt, daß ich den ursprünglichen Begriff θέμις, den wir als Orakel erkannten, für älter halte als die Göttin gleichen Namens. Wie vereinigt sich damit, daß diese Göttin sehr deutliche Züge ältester chthonischer Wesensart trägt? Es scheint unmöglich, daß die Personifikation von θέμις nachträglich die Züge der Erdgottheit annimmt. So wäre zu folgern, daß die Göttin älter ist als der Begriff des Orakels. Man hat das Problem damit zu lösen versucht, daß man annahm, die uralte Göttin Gaia habe als Orakelgeberin den Beinamen Themis erhalten, und daraus habe sich dann die Göttin Themis ergeben[5].

[1] Drexler, ML. I, 1572; Farnell III, 11ff.

[2] Das ist kultischer Ritus, nicht „asketische Lebensweise" (Finsler 264); Rohde I, 122, 1 sieht beides darin: Rauheit der Lebensweise wie Kult. Vgl. auch Dieterich, Mutter Erde 60 und die dort angegebene Literatur; Kretschmer, Einl. in d. Gesch. d. gr. Spr. 87f.

[3] Deshalb sucht Apollon κατὰ γαῖαν nach einem χρηστήριον (h. h. in Apoll. 214).

[4] Wie für den Begriff θέμις = Orakel, so gibt es auch für die Göttin Themis als Orakelgöttin Belege aus der gesamten Literatur von Pindar bis zu den Römern; sie sind gesammelt bei Weniger 582f., worauf ich verweise. Sie ist Orakelgöttin im gleichen Sinne wie θέμις Orakel ist, als Verkünderin des göttlichen Willens und Gebots (oben S. 22); Harrison, Themis 482f.

[5] Farnell II, 495, b stellt analog einer rhamnusischen Reihe Artemis—Artemis Nemesis—Nemesis die Reihe Ge—Ge Themis—Themis auf. Aber in Rhamnus ist eine Nemesis, die Artemis und Aphrodite glich, das Älteste. Farnell V, 444ff. scheidet mit vollem Recht Gottheiten wie Nemesis, Themis, Peitho, Nike, Hebe, Eros von den „abstract ideas personified" einer

Aber am Anfange der religiösen Entwicklung der Griechen stehen nicht die großen gemeinschaftlichen Götter, sondern die Einzelgötter. Erst allmählich wachsen die einzelnen lokalen Gottheiten zu überlokalen zusammen; die alten Einzelnamen leben dann in deren Beinamen fort. So scheint Themis als chthonische, der Gaia gleichende Göttin am Beginn zu stehen; es wird noch zu zeigen sein, ob auch für den Begriff noch eine ältere Schicht vorauszusetzen ist, die die Annahme, die uns wahrscheinlich schien, daß der Begriff älter ist als die Göttin, doch wieder bestätigen würde.

Daß Themis ursprünglich nicht einfach die orakelnde Gaia ist, dafür spricht auch, daß in zweifellos alten Kulten sie nicht Orakelgöttin ist.

In Rhamnus stand neben dem aus dem 5. Jahrhundert stammenden Peripteros der berühmten Nemesis ein älterer kleiner Antentempel des 6. Jahrhunderts, den Pausanias nicht erwähnt. Vor seinem Eingang haben sich zu beiden Seiten Marmorsessel gefunden mit Weihinschriften des beginnenden 3. Jahrhunderts an Themis und Nemesis[1]. Der Tempel gilt also beiden Göttinnen[2]; kultische Verbindung zweier Götter ist ja nichts Seltenes bei den Griechen. Der Nemesiskult in Rhamnus ist sehr alt; das ist aus dem ganzen Wesen der Göttin zweifellos; sie ist eine an Artemis und Aphrodite mahnende Gottheit, die Nemesis, die „Zuteilende", hieß, als die Ursprungsbedeutung von *νέμειν* im Begriffe *νέμεσις* noch herrscht[3]. Aber dieser Begriff *νέμεσις* wandelt sich zum bestimmten Ausdruck der göttlichen Vergeltung. Unter seinem Einfluß geschieht es dann, daß man der Nemesis den Sieg beim benachbarten Marathon zuschreibt. Damit wird ihr Kult berühmt, das 5. Jahrhundert baut ihr

jüngeren Zeit; aber er tut damit nur den ersten Schritt zur richtigen Erkenntnis. Er zeigt das Alter dieser Götter, aber er übersieht, daß auch die Namen alt sein müssen.

[1] IG. II, 3, 1570/1. Weitere Belege für den Kult beider Göttinnen in Rhamnus: IG. II, 5, 1206b; 1233c; 1380b. Eine Themisstatue des 4. Jh. aus dem kleinen Tempel (Brunn-Br. 476) war kein Kultbild (Weniger 593).

[2] Vgl. die angeführten Inschriften. Roßbach, ML. III, 125f. und Frazer zu Paus. 1, 33, 2 sprechen den kleinen Tempel nur der Themis zu, weil die Weihinschrift der erwähnten Themisstatue (a. O. 1233c) nur ihr gilt und dort hinter der Angabe *ἐπὶ ἱερείας Καλλιστοῦς* erst nachgetragen ist: *καὶ Φειδοστράτης Νεμέσει ἱερείας*. Aber die Weihung an Themis allein ist bei einer Themisstatue selbstverständlich, und die spätere Einfügung der Nemesispriesterin erklärt sich aus dem Übergewicht des für die rhamnusische Jahrzählung maßgebenden Kults des großen Tempels, ohne zu widerlegen, daß die Priesterin Kallisto einem Kult beider Göttinnen vorstand.

[3] Farnell II, 488ff., doch vgl. S. 30, 5.

den großen Tempel, und Agorakritos bildet die Statue der thronenden Göttin[1]. Daneben tritt die kultische Zweiheit zurück; aber sie besteht weiter, wie sie vorher bestanden hat; nichts spricht dagegen, daß auch Themis in Rhamnus so alt ist wie Nemesis. Eine Orakelgöttin aber ist sie hier nicht. Die Kultverbindung mit Nemesis macht es wahrscheinlich, daß auch Themis eine der agrarisch-chthonischen mütterlichen Gottheiten ist, wie sie älteste, griechische wie ungriechische, Religiosität unter verschiedenen Namen begreift. Man weiß, wie verwandt Gaia und Demeter, Demeter und Hera, Aphrodite und Dione, Aphrodite und Kybele, Artemis und Kybele u. v. a. sind. Für den griechischen Volksglauben fließen die Gestalten dieser Gottheiten zusammen[2].

Daß Themis in diesen Kreis gehört, zeigen noch andere Kultgemeinschaften. So berichtet Pausanias (8, 25, 4f.) von zwei Demeterstatuen im arkadischen Thelpusa, einer der Demeter Erinys mit Fackel und κίστη, einer kleineren der Demeter Lusia. Diese wurde von manchen (mit dem gleichen Recht, mit dem Pausanias dagegen protestiert) als Themis angesehen[3].

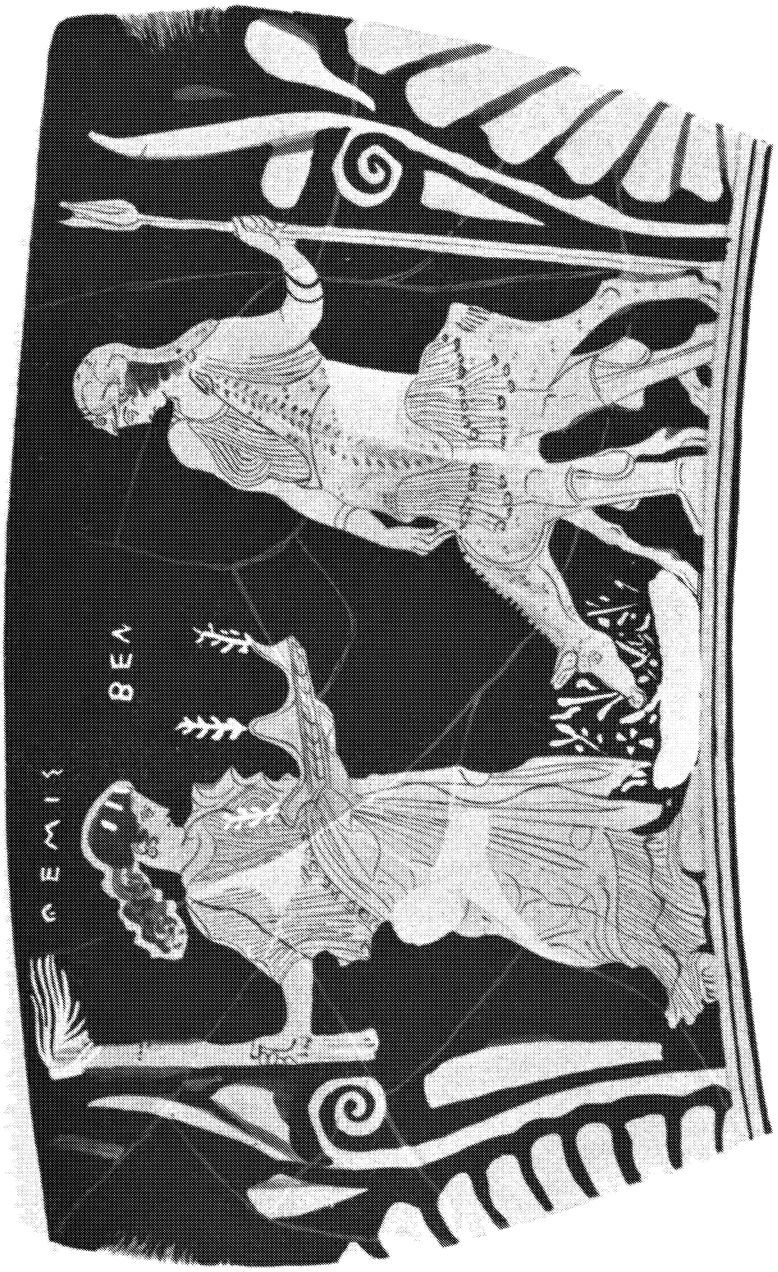
Ein weiteres bisher unbekanntes Beispiel gibt ein boiotischer Skyphos der Tübinger Sammlung[4]. Dort sind — inschriftlich ein-

[1] Beziehungen zwischen Marathonsieg und Nemesiskult in Rhamnus hat man auf Grund von Paus. 1, 33, 2 immer angenommen; Weniger 593. Aber undenkbar ist es, daß der Nemesiskult in Rhamnus erst Mitte des 5. Jh. eingeführt wurde, wie Roßbach, ML. III, 126f. glaubt. Er verkennt, daß die rhamnusische Göttin mehr ist als ein personifiziertes Abstraktum. Wenn sie nicht schon vor 490 existiert hätte, wäre man sicher nicht auf den doch immerhin etwa 20 km von Marathon entfernten Ort verfallen! Dies ist zugleich ein neues Moment, das die Mitverehrung der Nemesis im kleinen Tempel bestätigt, da es für die Annahme eines älteren Sondertempels der Nemesis nicht den leisesten Hinweis gibt.

[2] Schon Gerhard, Metroon und Göttermutter 463 (= Ges. Abh. II, 103) führt alle solchen Frauengottheiten auf Gaia zurück; ihm folgen die modernen englischen Mythologen wie Farnell und Miß Harrison. Diese Anschauung ist richtig, wenn sie in all diesen Gottheiten das chthonisch-mütterliche Urelement bezeichnen soll; sie ist irrig, wenn man ein tatsächliches Hervorgehen der Einzelgöttinnen aus der einen Gaia postuliert.

[3] Anders wird diese Nachricht beurteilt bei Glotz, L'ord. 76. Aber trotz des Namens Δουσία kann ich an eine Wassergöttin Themis nicht glauben. Der delphische Poseidonkult stützt diese Ansicht nicht, da dieser dort nicht Wassergott ist (oben S. 28f.).

[4] Die Möglichkeit, das Stück zu verwerten, verdanke ich Prof. C. Watzinger, der mir auch die Beschreibung der Vase gütigst zur Verfügung stellte; Anhang S. 52, Abbildung s. Tafel (nach Zeichnung von Gerd Biese).


GEMIK
BEN

wandfrei bezeugt — nebeneinander Themis und Bendis dargestellt. Themiskult ist in Boiotien seit alters beheimatet, in Theben wie in Tanagra[1]; die Bendisverehrung ist im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts, was wir bisher allerdings nur für Attika wußten, in Mittelgriechenland eingeführt worden. Das Vasenbild scheint die Aufnahme des Bendiskults durch eine Themiskultstätte, wohl auf Grund irgend einer Legende, darzustellen: freundlich kommt Themis der anderen entgegen. Die thrakische Bendis ist den Griechen identisch mit Artemis; so ist diese boiotische Kultgemeinschaft ein Analogon zu Rhamnus, aber auch an die Verbindung der Adrasteia und Bendis im Peiraieus ist zu erinnern[2]. Themis aber trägt auf dem Tübinger Bild Korb[3] und Fackel, die Attribute der Demeter[4]. Sie hat in der Angleichung an diese die Eigenschaft ebenso der Fruchtbaren wie der Entsühnenden. Das mit der bisher üblichen Auffassung von Themis völlig kontrastierende Tübinger Bild bestätigt ihren chthonischen Charakter.

Ein sehr später Zeuge, Clemens von Alexandria (Prot. II, 22, 5 = S. 19 P.), berichtet von Mysterien der Themis, in denen neben Schwert und Lampe das *ὀρίγανον* und der *κτεὶς γυναικεῖος* eine Rolle spielen. Ich halte es für sehr möglich, daß hier eine Verwechslung mit der Thesmophoros vorliegt, für die solche Dinge bezeichnend sind[5]. Will man das nicht annehmen, so hat sich auch hier eine rein chthonisch-agrarische Bedeutung der Themis erhalten.

Aufs engste ist Themis mit dem Theseusmythos verbunden[6]. In Troizen, wo die Kulte des Pittheus und Hippolytos beheimatet

[1] Vgl. S. 26, 4. Aus einem der zwei Orte wird das Stück wohl stammen.

[2] IG. I, 210.

[3] Allerdings nicht einen *χάλαθος*, sondern ein *κανοῦν*. (S. Nachtrag S. 140.).

[4] Hier liegt also eine ähnliche Erscheinung vor wie in Thelpusa, wenn dort auch die andere, nicht mit Themis geglichene Demeter die entsprechenden Embleme trägt. Aber auch die *Δαυλία* hat sicherlich sühnende Bedeutung. Der Sinn der Fackel ist „kathartisch-apotropäisch" (Vassits, D. Fackel in Kult. u. Kst. d. Gr. Diss. Mchn. 1900, 6, 84 u. sonst).

[5] Dies scheint mir näher zu liegen als die verschiedenen Textveränderungen, die man gemacht hat; *θέμις* und *θεσμός* gehen in der späteren Zeit durcheinander (Hirzel 46). Die Konjektur von Wilamowitz (Comm. gramm. II, 12; aufgenommen v. Körte, AfR. 18, 123): *Γῆς Θέμιδος* (statt *τῆς Θέμιδος*) kann richtig sein, läßt aber die sachlichen Schwierigkeiten unberührt. Über den Kult der Thesmophoros wird im 3. Abschnitt einiges zu sagen sein.

[6] Gruppe 585, 2.

sind, wo offenbar große Teile des Sagenkreises um Theseus erst entstanden sind[1], soll Pittheus, der Synoikist der Stadt (Paus. 2, 30, 9) einen Altar der *Θέμιδες* errichtet haben (2, 31, 5). Pittheus deutet das (nach dem schon erwähnten Vasenbild von Themis) dem Aigeus erteilte Orakel (Schol. Eur. Hipp. 11). In Athen liegt das Grab des Hippolytos vor dem Tempel der Themis (Paus. 1, 22, 1). Und im Bezirke des Asklepios von Epidauros, der den Hippolytos geheilt haben soll[2], liegt auch ein Heiligtum der Themis (Paus. 2, 27, 5). Man hat mit Recht festgestellt, daß Themis mit diesen Kulten offenbar im Verbande von Kalaureia eine Rolle spielt, dessen Bundesheld Theseus ist; die Funktion der Themis läßt sich hier aber nicht mehr fassen[3]. Nur das völlig singuläre Auftreten einer Mehrzahl von Themiden deutet darauf, daß die Göttin hier nicht Orakelgottheit ist; das Orakel ist stets Tat eines Gottes[4].

Ein einziges Wort deutet an, nach welcher Richtung wir zu suchen haben: der mit dem Amazonenzug des Theseus und dem Hippolytosmythos eng verbundene Stadtname Themiskyra, d. i. „weißer Fels der Themis"[5]. Die Amazone Antiope übergibt die Stadt Themiskyra aus Liebe dem Theseus (Paus. 1, 2, 1); ihrer beider Sohn ist Hippolytos. Der „weiße Felsen" spielt in der griechischen Religiosität in doppelter Beziehung eine Rolle. Einmal sucht man dort Eingänge in die Unterwelt[6], wie denn schon Od. 24, 11 die *Λευκὰς*

[1] Wide, de sacr. Troez. 81ff.; Gruppe 591 ff.; Pfister 227.

[2] Gruppe 1269, 0.

[3] Gruppe 585, 2; 591. — Auch die Bedeutung des Namens Pittheus ist ungewiß; Höfer, ML. III, 2515. Wenn er der „Rater" sein sollte (Pfister 61), so ist doch Theseus keineswegs der „Täter" (Wulff, Zur Theseussage. Diss. Dorpat 1892, 170). Wahrscheinlicher ist die Etymologie (Gruppe 585, nach mündl. Mitt. auch jetzt von Prof. Pfister geteilt), die Pittheus mit den Pithoigien, dem Feste der „Eröffnung des Totenreiches", zusammenbringt und in ihm einen Unterweltsheros sieht.

[4] Man könnte daran denken, die drei Marmorsessel auf dem Grabe des Pittheus (Paus. 2, 31, 3) mit der Mehrzahl der Themiden in Verbindung zu bringen; vgl. die Sessel der Themis und Nemesis in Rhamnus (S. 31 und im allg. Reichel, Vorhellen. Götterkulte); doch bleibt da alles Hypothese. Nach Pausanias waren es Richtersessel für Pittheus *καὶ ἀνδρὰς δύο* (!). Wide, de sacr. Troez. 40, dem andere folgen, macht auf Grund einer m. E. zu weitgehenden Ausdeutung der Pausaniasstelle die Throne zu Sitzen der drei Totenrichter.

[5] Gruppe 584; doch vgl. S. 26, 4. Zu *σκῖρος* ebda. 584, 6; Glotz L'ord. 42ff.; Pfister 20f.

[6] Gruppe 585; Dieterich, Nekyia 27f.; Glotz, L'ord. 34; Pfister 203f.

πέτρη auf dem Wege der toten Freier zum Hades liegt. Da aber im Grunde jedes Erdorakel ein Hadestor ist[1], ist diese Bedeutung von vornherein auch mit Themis verknüpft. Sodann aber ist mit dem weißen Felsen ein Reinigungsritual verbunden: der Sprung vom Felsen sühnt Blutschuld[2]. Es ist dies ein mit Apollonkulten häufig verbundener Ritus[3]. Und Apollon, ebenso der dem delphischen Gott verwandte Θεάριος in Troizen[4], dem Pittheus den Tempel erbaut hat (Paus. 2, 31, 7), wie der Δελφίνιος, der in seinem athenischen Heiligtum Theseus entsühnt[5], gehört ebenfalls in den Theseuskreis hinein. Themiskyra aber, der Ort des weißen Themisfelsens, ist eine Kultstätte der Themis[6]. Die Göttin trägt offenbar die im Worte ruhende Funktion, die zugleich Eigenschaft des mit ihr verbundenen delphischen Gottes ist: sie ist sühnende Gottheit[7]. Und als solche kann sie auch zur Mehrzahl werden, wie es denn häufig zu beobachtende Tendenz der stets zu neuen Götterbildungen bereiten griechischen Religiosität ist, Einzelgötter, zumal weibliche, zu vervielfältigen[8]. Jetzt begreifen wir, weshalb neben dem Altar der

---

[1] Gruppe 815, 15.

[2] Gruppe 816f. u. sonst, auch AfR. 15, 364ff. Kaum mit Recht sieht Glotz, L'ord. 34ff., 44ff. im Sprung vom weißen Felsen „un exemple particulièrement remarquable d'ordalie".

[3] Gruppe 41f.; 304; 337, 7; 1237. Vgl. „Leukates", „Leukathea" u. a.

[4] Wide, de sacr. Troez. 21f.; Gruppe 600, 4; 1237; vgl. 37, 16; Farnell IV, 217.

[5] Farnell IV, 176.

[6] Ein Anklang an die Verbindung von Themis mit dem Felsensturz liegt offenbar auch in der von Her. IV, 154 erzählten kyrenischen Sage vor, in der ein Mann „Themison" das dem Tode geweihte Mädchen nur zum Schein ins Meer wirft. Dieses aber, Phronime (!), wird die Mutter des Geschlechts der Battiden, der θεμισοχρέοντες (Pind. P. 5, 29)!

[7] Wenn der delphische Apollon die Sühnungsbräuche erst von chthonischen Göttern übernimmt (Rohde I, 274), liegt es schon deshalb nahe, auch in der delphischen Themis außer der Orakel- die Sühnegöttin zu sehen.

[8] Usener, RhM. 58, 6. Erst viel spätere Zeit schafft in solchen Göttervielheiten eine inhaltliche Differenzierung. Irrig hat man in jeder der Θέμιδες einen besonderen Inhalt erkennen wollen; Wide, de sacr. Troez. 70, Lakon. Kulte 165, Hirzel 5, 9, Weniger 594. Gegenüber den z. T. späten oder gar nicht passenden Analogien bei Wide 165, 2 scheint mir, daß die Dreiheiten der Moiren, Horen, Erinyen (auch sie aus einer Gottheit entstanden? Harrison, JHSt. 19, 206ff.) u. a. zeigen, was wir uns unter den Themiden zu denken haben. Völlig anders ist es bei den zwei Νεμέσεις in Smyrna (Paus. 7, 5, 3; Frazer hierzu; Roßbach, ML. III, 122); hier schafft der durch Alexander veranlaßte Metoikismos eine Verdoppelung der Stadtgöttin.

Themiden die Altäre des Dionysos Saotes, des Retters, und des Helios Eleutherios, des Befreiers, stehen (Paus. 2, 31, 5). Sühne und Erlösung gehören zusammen. Wir werden noch sehen, wie die Idee der Sühnung notwendig zu Themis gehört.

Damit ist, was wir von Themiskulten wissen, im wesentlichen erschöpft[1]. Die Überlieferung hat ein im allgemeinen einheitliches Bild gegeben, das der chthonischen Göttin. Als ihre hauptsächliche, aber nicht ausschließliche Funktion erscheint das Geben von Orakeln.

Ein ganz anderes Aussehen hat die Göttin in der Welt der Dichter gewonnen. In der Ilias beruft Themis, wie schon oben erwähnt, auf Befehl des Zeus die Götter zur Versammlung (20, 4). Außerdem ist sie es (15, 87ff.), die beim Göttermahl der eintretenden Hera entgegengeht und sie begrüßt, und der diese erwidert: „Aber Du beginne den Göttern im Haus die gemeinsame Mahlzeit"[2]. Sie empfängt von Hera das Gebot des ἄρχειν δαιτός und waltet so gleichsam über der Göttergemeinschaft. Wir haben gesehen, wie die θέμις, das Gebot des Gottes, im Bewußtsein der Adelswelt zur Grundlage ihrer Gemeinschaft geworden ist. Die Götterwelt ist nur ein gesteigertes Abbild der irdischen Verhältnisse; so waltet auch in ihr eine θέμις als Norm[3]. Das Bild der Göttin spiegelt den gewandelten Begriff in schwachem Abbilde wieder. Die Tatsache aber, daß Themis nur zweimal in der Ilias vorkommt, zeigt, welch bedeutungslose Rolle die Göttin im Grunde auf dem homerischen Olymp spielt. Der Dichter, dem die Gestalt der Orakelgöttin Themis (wie aller chthonischen Gottheiten) wesensfremd ist, findet in ihr nichts, was in seine Welt paßt. Andererseits treibt ihn die für das ionische Rittertum gewaltige Bedeutung der θέμις dazu, die Göttin nicht gänzlich (wie etwa Gaia) vom Olymp fernzuhalten. So dichtet er ihr Züge an, die er rational aus der Gestaltung des Begriffs gewinnt.

---

[1] Ich sprach schon von der Athena Themis in Athen (S. 25). Hier liegen jüngere Vorstellungen zu Grunde. Die Stadtgöttin ist Themis, weil diese „Satzungsgöttin" geworden ist. Etwaige Kulte der Themis Soteira in Aigina und der Themis in Tenedos lehnt Weniger 596 mit Recht ab; in beiden Fällen ist nicht von Kulten die Rede.

[2] Hirzel 12, 4.

[3] Darauf deutet auch Il. 5, 761, wo Athene von Ares sagt, daß er οὔ τινα οἶδε θέμιστα.

An der einzigen Stelle, an der Themis in der Odyssee vorkommt, ist sie Göttin der Agora. Telemachos fleht zu Zeus und Themis, „die der Männer Versammlungen löset und setzet" (2, 68f.). θέμις und ἀγορά gehören zusammen[1]. Deutlich ist es der Sinn von θέμις, der die Göttin bildet.

Bedeutungsvoller als bei Homer scheint die Rolle gewesen zu sein, die der Dichter der Kyprien der Themis zuweist. Am Beginne seines Epos rät sie dem Zeus zum troianischen Kriege; das hat uns Proklos in einer dürftigen Paraphrase der Verse überliefert[2]. Auf diese Szene nimmt das Bild eines Petersburger Kraters Bezug[3]: rechts oben steht Zeus, vor ihm Nike, die sein Gespann hält. Themis, von ihm fortgehend, faßt Eris am Arm und scheint ihr zuzureden. Unten sehen wir den Erfolg dieses Zuredens: den Streit um die Schönheit, das Parisurteil, zu dem Hermes die drei Göttinnen führt. Genau die gleichen Gottheiten wie bei Proklos treten auch hier auf; die Identität ist eindeutig[4]. Themis erscheint in der Rolle der Ratenden. Es läßt sich leicht verstehen, daß dies aus ihrer Orakeltätigkeit herstammt[5]. Dies wird bestätigt durch ein anderes Vasenbild[6], auf dem eine Beratung der Götter dargestellt ist, aber kaum die des Kyprienanfangs. Neben Zeus, lebhaft mit ihm redend, sitzt eine Frau auf einem Omphalos; man hat in ihr

---

[1] Vgl. S. 12.

[2] Proklos Chrestom., Kinkel frg. ep. gr. 17.

[3] Stephani, Compte rendue 1861, Atlas T. 3; Weniger 580.

[4] Damit ist die Heynesche Konjektur Θέμιδος für Θέτιδος im Proklostext neu bestätigt. Auf den Kyprienanfang bezieht sich auch das platonische θεῶν ἔριν τε καὶ κρίσιν διὰ Θέμιτός τε καὶ Διός (Rep. II, 380a), das Fränkel, Glotta IV, 24 irrig mit Il. 20, 4ff. in Verbindung bringt. Dagegen war auf dem Teppich des Sybariten Alkimenes (Aristot. de mirab. ausc. 96) nicht, wie Benndorf b. Helbig, D. Homerische Epos[2] 232, 2 annimmt, die Eingangsszene der Kyprien dargestellt, da dort Eris und Hermes fehlen, dafür Apollon erscheint.

[5] Hirzel 2f. macht umgekehrt diese Szene zur Grundlage seiner Deutung von Themis als Göttin des Rats. Aber auch Gaia ist die ratende Gottheit (Hes. Th. 626, 884, 891); man sieht, wie irrig es ist, in solcher Funktion ursprüngliche Wesensart zu sehen. Durchaus verfehlt ist es, wenn Weniger 580 aus der Zusammenstellung der — doch zu Zeus gehörigen — Nike und Themis den Schluß zieht, der zukünftige Sieg des Rechts (!) solle angedeutet werden. Durch den troischen Krieg soll nach der Themis Rat die übervölkerte Erde entlastet werden; damit wird dieser geradezu in Gegensatz zu allem Recht gestellt.

[6] Furtw.-Reichh. II, T. 69, Weniger 581.

wohl mit Recht Themis erkannt; der Omphalos deutet noch auf die Orakelgöttin[1]. Hier ist eine wirkliche „Beratung" von Zeus und Themis dargestellt, während auf der anderen Vase Themis mehr den Befehl des Zeus auszuführen scheint; das erinnert an ihre Stellung in der Ilias, man fühlt noch in ihrer Funktion die Bedeutung des „göttlichen Gebots".

Auffallend ist an sämtlichen Belegen des Epos die enge Verbundenheit der Themis mit Zeus. Das erklärt sich wohl daraus, daß θέμις als Willensausdruck des Gottes notwendig mit dem Gotte verbunden ist, dessen Wille beherrschend ist. Zeus ist es, der Königen und Richtern die θέμιστες gibt, und auch Apollon verkündet im Orakel nur die βουλή des Zeus. Das Epos ist in allen seinen Teilen in der griechischen Welt der Hauptprophet der Zeusreligion. Die mit der chthonischen Hauptgottheit Gaia verbundene Themis tritt, als der Olymp sie aufnimmt, als jeder Rest chthonischen Wesens von ihr fällt, neben Zeus. So steht auch im homerischen Hymnos (h. h. XXIII, 2), daß Zeus und Themis, beieinander sitzend, vertrauliche Gespräche führen. Und schließlich macht die Sage sie sogar zur Helferin des Zeus im Kampfe gegen die Titanen, zu denen sie einst selbst gehört hat[2].

Anders als im ritterlichen Epos tritt uns die Göttin bei Hesiod entgegen. Es ist ohne weiteres verständlich, daß er, der festländische Bauer, trotz aller theologischen Spekulation viel mehr Anteil hat an den Überlieferungen der Volksreligion als der Sänger der ionischen Adelswelt. So sahen wir schon (S. 26f.), daß in der hesiodischen Themis sich mehrfach Züge alten Wesens erhalten haben. Auffallend ist aber, worauf ebenfalls schon hingewiesen wurde (S. 23), daß Themis bei Hesiod sowohl in die titanische Urwelt als in den

[1] Dazu Furtw.-Reichh. II, T. 70. Vgl. ebda. 336; Studnitzka, Themis (Festgabe ... d. arch. Sem. Lpzg. 1913). Über die Verbindung Themis-Omphalos wird noch zu reden sein. — In 69 spricht die Figur der mitberatenden Athene gegen die Furtwänglersche Bezugsetzung zum Kyprienanfang. Die Deutung Roberts (Arch. Märchen 188f.) wird von Furtwängler mit Recht abgelehnt. Bis eine andere Auslegung gegeben ist, darf man aber wohl an der Deutung der Sitzenden als Themis festhalten.

[2] Schol. Il. 15, 229; dazu die Variierung bei Aischylos, Prom. 216ff. — So kämpft sie unter den Licht- und Himmelsgöttern noch auf dem pergamenischen Fries gegen die Giganten; Puchstein, Beschr. d. Skulpturen aus Perg. I[4], 25; Robert, Hermes 46, 226f. — Sie wird als πάρεδρος (Hirzel 412f.) des Zeus verehrt (Pind. Ol. 8, 22) und als solche trägt sie dann gewisse Epitheta des Gottes selbst (unten S. 40).

Olymp des Zeus gehört. Der theologisierende Dichter versucht, die Gottheiten des Volksglaubens mit der olympischen Religion auszusöhnen, so wie es der Dichter des in Hesiods Theogonie eingefügten Hekatehymnos (411ff.), so wie es Aischylos in den Eumeniden tut[1]. Von Hesiod an sind die großen Dichter der Griechen „Theologen" gewesen. Aber wie sie, jeder anders, auf den populären religiösen Anschauungen fußen, so ist auch ihr Einfluß auf diese stark und unverkennbar. Gerade die Versöhnungsspekulationen der Dichter verbieten es, diese „höhere" Religiosität als „Theologie" aus der Geschichte der griechischen Religion ausscheiden zu wollen[2].

Wenn aber Hesiod Themis zur Mutter von Dike, Eirene und Eunomia macht[3], so liegt darin etwas völlig Neues. Von der Verkünderin des göttlichen Gebots ist kaum mehr etwas zu spüren. Vielmehr wie der Begriff θέμις zum Ausdruck einer allgemeingiltigen Satzung wird, so auch die Göttin. Ethisierende Begriffe, die als die eigentlichen Stützen der neu aufkommenden Polis erscheinen, verdanken ihr ihren Ursprung. So ist die λιταρὴ Θέμις notwendig politisch; Hesiod, zu dessen Theologie das Vergöttlichen von Begriffen gehört, macht sie zur Verkörperung des Begriffs, der bisher die politische Welt beherrscht hat, der θέμις.

In den Resten der literarischen Überlieferung des 7. und 6. Jahrhunderts kommt die Göttin Themis nicht vor. Erst bei Pindar begegnet sie wieder. Er, der Prophet der Größe des delphischen Orakels, weiß auch von der delphischen Themis. Gleichsam als einen ursprünglichen delphischen Dreiverein preist er „die heilige Themis und Python und den gerechtrichtenden Omphalos der Erde" (P. 11, 9). Themis weissagt dem Zeus von der Stärke des zukünftigen Thetissohnes (Isth. 8, 32ff.); sie heißt als Orakelgöttin Εὔβουλος (Isth. 8, 32. Ol. 13, 8. Frg. 30, 1)[4]. Daneben bewahrt

[1] Teilweise handelt es sich dabei aber nicht um lebendige Götter, sondern um Abstraktionen, wie z. B. die Styx nicht als Göttin des unterirdischen Flusses, sondern als Göttereid in den Olymp aufgenommen wird (Hes. Th. 389ff., 775ff.).

[2] Vgl. S. Wide, BphW. 1916, 120f.

[3] Th. 901f. Auch die Moiren, die (217) Töchter der Nacht sind, gelten hier als Töchter des Zeus und der Themis (904ff.). Die Verkünderin des Willens des Zeus bestimmt das Geschick der Menschen; sie ist daher Mutter der Schicksalsgöttinnen. Doch vgl. auch den Moirenkult am Orte des delphischen μαντεῖον (Paus. 10, 24, 4; Gruppe 881, 0).

[4] Εὔβουλος heißt der Unterweltsgott, sicherlich wegen seiner mantischen Kraft (Rohde I, 207, 2).

Pindar die hesiodische Genealogie, die Themis zur Mutter der Horen (Frg. 30, 6), zur Mutter von Dike, Eirene und Eunomia (Ol. 9,15; 13,6f.)[1] macht. Themis Soteira wird als *Διὸς ξενίου πάρεδρος* in Aigina verehrt (Ol. 8,22). Hier ist kein Kult gemeint[2], sondern Pindar geht bewußt auf die abstrakte Bedeutung von *θέμις* zurück. An anderer Stelle (P. 8, 1) preist er als Aiginas Schutzgottheit die Hesychia, die Tochter der Dike, setzt also die hesiodische Genealogie der ethisch-politischen Gottheiten fort. So wie Themis heißen auch Eunomia (Ol. 9, 15) und Zeus selbst (Frg. 30, 5) „Retter"; der Name des *Σωτήρ* ist durchaus unabhängig von jedem Kult gebräuchlich. Als *πάρεδρος* des *Ζεὺς ξένιος* aber gilt sie, weil das Gastrecht in erster Linie *θέμις* ist. Hier wird die Göttin zur Personifikation des abstrakten Begriffs. Wie schon bei Hesiod wandelt die höhere Religiosität das Bild der Göttin ins Ethische um.

Noch soll angedeutet werden, wie Themis bei den Tragikern erscheint. Im aischyleischen Prometheus, der großartigsten Gestaltung des Gegensatzes der alten und der neuen Götter, deren Versöhnung Aischylos noch in seinem letzten Drama, den Eumeniden, predigt, ist die *ὀρθόβουλος Θέμις* (18) identisch mit Gaia und Mutter des Titanen Prometheus; als solche weiß sie die Prophezeiung über den Thetissohn, die Prometheus von ihr erfährt. So wahrt der Dichter die alten Züge der Göttin. Aber indem er sie zur Mutter des Gottes macht, der den Menschen die Grundlagen alles irdischen Lebens lehrt (506), der leidet um der Menschen willen (267), der gegen den Tyrannen Zeus kämpft, fällt ein Abglanz des Ethos, das ihn erfüllt, auch auf sie. Aischylos macht sie zur Mutter des Prometheus, weil er in ihr den Born uralter Weisheit verkörpert sieht, der sie ebenso zur Orakelgöttin wie zur Gottheit der heiligen Satzung werden läßt.

Als Satzungsgöttin wird sie auch zur Strafenden und Vergeltenden. So ruft der Chor der sophokleischen Elektra (1062) beim Blitze des Zeus und bei der himmlischen Themis, daß die Vergeltung kommen wird. Und um des Inhalts ihrer heiligen Satzungen willen heißt Themis *Ἱκεσία* (Aisch. Hik. 360) und *Ὁρκία* (Eur. Med. 208) und steht als *ἐνάγχαια*, als „Angeflehte", neben dem „Herrn der Eide" Zeus (Eur. Med. 169; vgl. 160ff.).

Wir sind damit in späte Zeiten hinabgestiegen. Das literarische Bild macht Themis zur ethischen Gottheit, zur Göttin einer Art

[1] Vgl. auch Bakchylides 14, 55.

[2] Vgl. S. 36, 1.

„göttlichen Rechts“[1]. Bis es dazu kommen konnte, mußte der Begriff θέμις die Wandlung durchmachen, die ich oben darzulegen suchte. Nur weil das Bild der Themis der Literatur auch Licht wirft auf die Geschichte des Begriffs, ist darauf näher eingegangen worden. Daß die Göttin den Weg zum Ethos betreten hat, ist aus der Gesamtentwicklung des geistigen Bewußtseins vom 6. zum 5. Jahrhundert zu erklären.

Der ganze Verlauf der Geschichte von Begriff und Göttin liegt vor unseren Augen. Aber noch fehlt die Erklärung dafür, daß diese orakelgebende Erdgöttin „Themis“ heißt. Die Etymologie muß enthüllen, wie es geschehen konnte, daß θέμις und Themis am chthonischen Orakelsitz beheimatet sind.

Die übliche Anschauung leitet θέμις aus der Wurzel θε- (τίθημι) ab. Solange man in ihr die Satzungsgöttin sah, war die „Setzerin“ eine gute Erklärung. Das hat sich nun als keineswegs ursprünglich erwiesen. Und auch die Synonymität von θέμις und θεσμός, an die man immer wieder glauben wollte[2], ist irrig[3].

Neuere Forschungen haben dazu geführt, θέμις nicht unmittelbar an die Wurzel θε- anzuknüpfen. Allerdings herrscht hier die in etymologischen Fragen übliche Meinungsverschiedenheit. In unserem Zusammenhange können nur die wichtigsten Möglichkeiten gezeigt werden, um eine, wenn auch hypothetische, Grundlage für den letzten Schluß zu haben.

Die neueste Ansicht[4] sieht in der zunächst unerklärlichen und zweifellos ältesten Form θεμιστ- ein Kompositum, dessen erstes Glied θεμι- ist, während mit στ- die Wurzel στα- des „Stehens“ beginnt. θεμι- hängt mit der Adjektivwurzel θεμερ- zusammen,

[1] Bei den Römern aber erscheint Themis wieder als Orakelgöttin. So heißt sie bei Ovid (Met. I, 321) „fatidica“; so wird sie bei Dion. v. Hal. I, 31 und bei Plut. Qu. Rom. 56 (278B) der Carmenta gleichgesetzt, die als Bringerin der ἔμμετροι χρησμοί = carmina ihren Namen bekommen hätte. Daß sich in Rom die Bedeutung der Orakelgöttin erhalten hat, ist um so merkwürdiger, als hier rein literarische, nicht kultische Tradition spricht (Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer[2] 221).

[2] Noch Fick I, 465 stellt θέμις zu dhemos (θεσμός), wenn auch mit mehrfachen Fragezeichen.

[3] Hirzel 46f.

[4] Vertreten von Ernst Fränkel, Glotta IV, 22ff., geteilt von Kretschmer, ebda. 50 und (nach mündlicher Mitteilung) von W. Schulze, von dem Fränkel auch ausgeht; bezweifelt von Thumb in Brugmann-Thumb, Gr. Gramm.[4] 675 (zu 233).

die — auch von θε- herstammend — das „Feste", „Sichere", übertragen das „Würdige", „Feierliche" bedeutet[1]. Danach wäre Themis die „fest und unverbrüchlich Stehende", eine Bezeichnung, die zweifellos besser noch als der angeblichen Rechtsgöttin der Erdgöttin zuzukommen scheint[2]. Ich bin außerstande, das rein sprachwissenschaftliche Für und Wider zu beurteilen. Immerhin möchte ich einwenden, daß mir ein Kompositum aus den sich eigentlich ausschließenden Wurzeln θε- und στα-, also eigentlich „die gesetzt Stehende", nicht recht möglich erscheint[3].

Nach anderer Anschauung[4] geht θέμις auf eine Wurzel θεμ- zurück, zu der die Wortgruppe θέμεθλα, θεμείλια, θέμηλα gehört[5]. Der Sinn dieser Wurzel θεμ- (dheme-) scheint der des „Häufens"[6]. Das ist aber auch der Sinn von Worten wie θαμά, θάμνος, θήμων, θωμός, bei denen allerdings die Sprachwissenschaft darüber uneins ist, ob und wieweit sie zu einer Wurzel θεμ- oder zu θε- gehören[7]. Selbst wenn aus sprachlichen Gründen eine Zugehörigkeit einzelner dieser Worte zur Wurzel θεμ- nicht wahrscheinlich ist, so spricht das nicht gegen die Deutung von θεμ- und die Zuweisung zu ihr überhaupt; für unseren Zusammenhang ist es letzten Endes bedeutungslos, ob z. B. θωμός und θήμων auf θεμ- oder auf θε- zurückgehen[8]; ist das Letztere der Fall, so wird man zwischen θε- und θεμ- die Scheidewand nicht zu hoch aufrichten dürfen; jedenfalls bleiben die zwei Wortgruppen mit dem Sinne des „Häufens" Tatsache[9]. Der Sinn nun des räumlich „Gehäuften" geht

[1] Hesych: θεμέρη· βεβαία, σεμνή, εὐσταθής. Beachte auch das deutsche „gesetzt" (Grimms Wörterb. IV, 1, 2, Sp. 4084).

[2] Kretschmer a. O.

[3] Eine gewisse Berechtigung dieses Einwands wurde mir von Prof. W. Schulze zugegeben. Allerdings trifft er die Fränkelsche Ansicht insofern nicht völlig, als θεμερ- nicht mehr θε- ist.

[4] Vertreten, wenn auch ungenügend gestützt von Ahrens II, 26ff.; Hirzel 54.

[5] Sie spricht schon W. Schulze, quaest. epp. 224 der Wurzel θε- ab und θεμ- zu.

[6] Fick I, 463. Boisacq 338 (s. v. θέμεθλα) zieht auch θεμέρη hierher, nimmt aber die Wurzel θε- an und bezeichnet θεμ- nur als „parent éloigné".

[7] Ahrens II, 32f., L. Meyer, Gr. Etym. III, 451ff., Fick a. O., Boisacq 332, 361.

[8] Brugmann, Grdr. I 1^2, 147; Boisacq 332.

[9] Sie finden wohl in einer letzten Rückführung auf θε- ihre Erklärung; insofern würde also die ältere etymologische Anschauung letzten Endes doch zu Recht bestehen.

dem zeitlich „Häufigen" voraus[1] und scheint vor allem das „Gedrängte", „Dichte"[2] und damit das „Feste" zu bezeichnen. Und im „Drängen" findet auch das singuläre θεμόω der Odyssee seinen Anschluß an den Sinn von θεμ-[3].

Was bis hierher aus antiker und moderner Sprachwissenschaft trotz aller Meinungsverschiedenheiten gewonnen ist, ist dieses: auf die Wurzeln θεμ- und θε- geht — unbeschadet der abweichenden Zuteilung im einzelnen — eine Reihe von Worten zurück, die alle in sich den Sinn des „Häufens", bezw. des daraus abzuleitenden „Festen" haben. Die θέμεθλα nun, die als „gedrängt" und „fest" zum Sinne der Grundlagen kommen, werden bei Hesych mit dem für den Orakelsitz charakteristischen ἕδραι übersetzt. Ist es zu kühn, auch θέμις, dessen Wurzelzusammenhang mit den θέμεθλα, solange man beides unmittelbar von τίθημι ableitete, selbstverständlich schien, hierherzuziehen, auch θέμις aus der Wurzel θεμ- abzuleiten und mit dem Sinne des „Gehäuften" in Verbindung zu bringen[4]? Vielleicht kann man noch weiter gehen und die Ansicht vom Kompositum θέμις mit der Wurzel θεμ- in Einklang bringen[5]. θέμις wäre dann die „gedrängt, gehäuft Stehende". Der Name einer Göttin ist das nicht; ein Konkretum aber muß es sein, ein Konkretum, das zur Gottheit wird. Hier ist der letzte Schluß zu ziehen.

So gewiß ich weiß, daß die etymologische crux θέμις alles andere als behoben ist, so nehme ich doch einstweilen den Zusammenhang mit der Wurzelbedeutung des „Häufens" als Tatsache an. Ehe ich aber darauf eingehen kann, was θέμις somit uranfänglich

[1] Irrig sieht Boisacq in der temporalen Häufung die ursprüngliche Bedeutung.

[2] Hesych s. vv. θαμά, θαμινά, θαμινῶς, θάμνας u. a.

[3] Od. 9, 486 (= 542): θέμωσε δὲ χέρσον ἰκέσθαι. Hirzel 54 findet in diesem Drängen des Schiffes ans Land eine Verwandtschaft mit der Tätigkeit des Ratens! (Vgl. Kroll, NJhb. 1908, 581). θεμόω von θεμός = θεσμός abzuleiten (Bechtel, Lexilogus z. Hom. 162), scheint eine sonst nicht geteilte Ansicht. L. Meyer, Gr. Etym. III, 453 sieht in θεμ- den Sinn des „Stemmen, Stützen". Aber das ist erst abgeleitete Bedeutung.

[4] Ahrens II, 38ff. zieht als hierher gehörig auch Worte mit der nicht aspirierten Wurzel τεμ-. Das geht zweifellos zu weit, so verlockend es auch scheinen mag, einerseits familia und fas, andererseits τύμβος und tumulus heranzuziehen.

[5] Allerdings bleibt dann das ι von θεμ-ι zu erklären. Kann man θεμüberhaupt als schon abgeschwächte Form von θεμι- betrachten? Vgl. Meister, Ber. Sächs. Ges. d. Wiss. 1911, 200 f.

bedeutet hat, sei daran erinnert, was wir als die ursprünglichste Sphäre festgestellt haben, in der sie auftritt: das chthonische Orakel. Und zwar legte die Überlieferung sowohl des Appellativums wie der Kulte es nahe, den Ursprung in Delphi zu suchen. Hier steht am Anfange der Geschichte des Kults eine chthonische Orakelstätte, der die spätere Legende im allgemeinen drei „Träger" gibt: Gaia (oder Themis), Python und den Omphalos. Ich zitierte schon das Pindarwort (S. 39), das diese drei wie einen Kultverein zusammenfaßt. Gaia, Themis, Python als Vertreter chthonischer Mantik stehen fest. Anders ist es mit dem Omphalos.

Es gibt zwei Auffassungen von der Ursprungsbedeutung des ὀμφαλὸς γῆς. Die eine sieht im delphischen Omphalos das Grab des Python, also einen rein kultischen Gegenstand[1]; die andere nimmt den Erdnabel als geographischen Begriff, als Mittelpunkt der Erde[2]. Während die erste Ansicht sich nur auf ein paar späte literarische Belege stützen kann, die keinesfalls beweisend sein können, fußt die zweite auf der sonst durchgängig im Altertum vertretenen Ansicht. Und doch hat letzten Endes jene recht und diese unrecht.

Der Omphalos ist der Nabel und als Nabel der Mittelpunkt. Diese Ursprungsbedeutung ist durch die Etymologie gesichert[3]. Der homerische Gebrauch als Schildbuckel und manche andere Verwendung zeigen, daß ὀμφαλός nicht zur Bezeichnung einer Form[4], sondern

[1] Nach Rohde I, 132 vor allem vertreten von Miß Harrison, JHSt. 19, 205ff. Vgl. auch Karo, DS. IV, 197ff.

[2] Sie vertritt Roscher auf Grund reichsten Materials in zwei interessanten Abhandlungen.

[3] Roscher I, 6ff., II, 5ff. Die antike, von Miß Harrison 243 aufgenommene Etymologie ὀμφαλός — ὀμφή ist falsch.

[4] Ich begreife nicht, wie Nilsson in seiner Besprechung von Roscher I (DLZ. 35, 333), mit dem ich sonst vielfach übereinstimme, gerade die Form als das für den Namen „Omphalos" Entscheidende halten kann. Weshalb führt eine Erhöhung den Namen des Nabels, der normal eine Vertiefung ist? Es geht doch nicht an, die nur bei Nabelbruch (Meringer, Wörter u. Sachen V, 44) sich ergebende Form der „knolligen Erhöhung" für die Form der ὀμφαλοί verantwortlich zu machen! Es gibt m. E. nur zwei Möglichkeiten: entweder ist die konvexe Gestalt erst auf Grund einer Übertragung „Nabel" genannt worden oder der Grieche verbindet mit dem ὀμφαλὸς γῆς nicht mehr notwendig die Idee des Körperteils. Es liegt nahe zu denken, daß in Delphi ursprünglich der Erdspalt der Nabel ist und der Name auf die Erhöhung erst übertragen wird (Roscher I, 54, 79). Dies widerlegt sich, wenn der Spalt in Wahrheit nur eine „pia fraus" (Perdrizet b. Roscher II, 31), ein „künstlicher Keller" (Karo, Arch. Anz. 1913, 103; Roscher II,

der zentralen Lage dient. Spätestens seit dem 6. Jahrhundert, vielleicht früher, sagt man in Delphi, dort sei der Mittelpunkt der Erde, und erfindet die Legende vom Fluge der zwei Adler des Zeus. Die zweite der angeführten Theorien nimmt nun an, zur Bezeichnung dieses Punktes habe man den ὀμφαλὸς γῆς aufgestellt. Damit wäre es ausgeschlossen, den Omphalos in sehr viel ältere Zeit hinaufzudatieren. Denn erstens setzt die Vorstellung des Erdzentrums eine klare, wenn auch primitive, Anschauung der Erdgestalt voraus und zweitens verlangt der Anspruch von Delphi, Erdmitte zu sein, notwendig, daß es schon eine Kultstätte von sehr viel mehr als lokaler Bedeutung ist[1]. Man müßte den Omphalos dann gewissermaßen als „politische" Institution betrachten.

In diesem geographisch-politischen Sinne erscheint dann auch der ἄστεος ὀμφαλός (Pind. frg. 75, 3) in Athen, der Anspruch von Phlius, den ὀμφαλὸς Πελοποννήσου zu besitzen (Paus. 2, 13, 7), und späterhin unter delphischem oder athenischem Einfluß u. a. der das Stadtzentrum bezeichnende Omphalos in Antiocheia und der umbilicus urbis Romae[2].

Aber ein Blick auf das sehr reiche archäologische Material zeigt den allerengsten Zusammenhang der Orakelgottheit zum Omphalos,

41, 72b) war. Aber auch wenn man mit Roscher diese Anschauung bestreitet, bliebe ungeklärt, weshalb der Schildbuckel (Il. 13, 192), der Jochknauf (Il. 24, 269), die Insel im Meer (Od. 1, 50), der Zeiger der Sonnenuhr (Meringer a. O. 62), das Zünglein der Wage (ebda.) u. a. (Roscher I, 3ff., II, 6ff.) ὀμφαλός heißen. Roscher betont mit Recht, daß das „durchgehende Hauptmerkmal das der zentralen Lage" ist (I, 11). So bleibt nur die zweite Möglichkeit übrig: ὀμφαλός ist einfach ein bildmäßiger Ausdruck für „Mitte". So auch Gruppe, BphW. 1913, 433f.: „Bei dem delphischen Omphalos ist überhaupt nicht an den Körperteil zu denken". Ganz abzulehnen ist Meringer a. O. 72ff.; vgl. Nilsson a. O. 336f.

[1] Beide Voraussetzungen treffen auch auf die von Roscher I, 20ff., II, 12ff. angeführten Völker zu, soweit sie ausdrücklich die Vorstellung des Erdnabels haben. Daß diese sich „meist seit uralter Zeit" findet, scheint mir nicht bewiesen; Nilsson a. O. 333, dagegen Roscher II, 27. Der Schluß, der sich „notwendig ergibt" (Roscher II, 14), daß „in der älteren Zeit, die . . . eine runde, flache Erdscheibe annahm, im Grunde jeder Punkt auf der Erde den Anspruch erheben durfte, Nabel der Erde zu sein", ist richtig. Aber er beweist nur die Verbreitung der Anschauung vom Erdnabel, nicht ihre Ursprünglichkeit, noch gar erklärt er die Hypostase des steinernen Omphalos in den Kreis dieser Anschauung. Nicht ein außergriechisches Beispiel vom Erdnabel weiß etwas von der halbkugelförmigen Erhöhung; diese Tatsache scheint mir bei Roscher allzusehr übersehen.

[2] Roscher I, 32ff., II, 19ff., wo noch weiteres Material.

wie er ohne religiöse Bedeutung des Omphalos undenkbar ist. Sowohl Apollon als vor allem sein Vorgänger Python erscheinen in steter Verbindung mit dem Omphalos; noch der tote Drache umringelt ihn. Und die heiligen Binden, die ihn bedecken, zeigen, daß er in Wahrheit kultisch ist. Vielleicht läßt sich noch mehr sagen. Die völlige Übereinstimmung der Formen von Grabhügel und Omphalos bestätigt zwar nicht ohne weiteres ihre Identität[1], aber sie läßt es ausgeschlossen erscheinen (ebenso wie die manneshohe Größe des Omphalos auf vielen Bildern), daß er ein einziger Stein ist[2]. Er ist ein Erdhaufen, der mit dem λεύκωμα, einer Stuckschicht von weißer (heiliger) Farbe, bestrichen ist[3]. Erst später wird dieses χῶμα γῆς nachgemacht und damit zum λίθος[4]. Wir wissen, daß der Omphalos die Stätte der Sühnung ist[5], daß Omphaloi die Eingänge zur Unterwelt bezeichnen[6]. Die Ähnlichkeit mit den Funktionen, die der σκίρος, der weiße Felsen, erfüllt (S. 34f.), ist eindeutig; die sakrale Bedeutung des Omphalos steht damit außer Zweifel.

So werden wir zu der Annahme gezwungen, daß es ihn schon gab, ehe die delphischen Priester ihn zum Erdnabel machten[7]. Er

---

[1] Sie nimmt Miß Harrison an, dagegen Roscher I, 120ff. Aber es kann kein Zufall sein, daß nicht nur die Hügel-, sondern auch die Eiform des Omphalos in den Darstellungen der Gräber auf den Lekythen wieder erscheint. Vgl. auch Stengel, Kultusaltertümer[3] 70 und Küster, Die Schlange in d. gr. Kunst u. Rel. RVV. XIII, 2, 70, 3.

[2] Dies scheint mir für die Auffassung des Omphalos entscheidend. Er ist wohl eine Art „Fetisch der Erde" (Ulrichs, Reisen u. Forsch. I, 78), aber kein Stein. Noch Nilsson a. O. zählt ihn zu den Steinfetischen. Diese Auffassung liegt natürlich nahe, aber ich halte sie doch für irrig; ein eindeutiger Beweis läßt sich allerdings nicht führen.

[3] Diesen geweißten Erdhaufen haben wir in Gräbern wiedergefunden; vgl. z. B. Brückner, AJhb. VI, 197f. Großenteils waren die sogen. Heroengräber der historischen Zeit ursprünglich solche Kultobjekte meist chthonischer Gottheiten (Pfister 396).

[4] Harrison a. O. 226.

[5] Deshalb zeigen die Vasenbilder, wie Orestes zum Omphalos flüchtet.

[6] Gruppe 777.

[7] Auch Roscher I, 68 hält es für möglich, „daß vielleicht in allerältester Zeit der ... delphische Omphalos eine andere Bedeutung hatte als ihm von Pindar usw. zugeschrieben wird". Das ist der springende Punkt. Daß die Griechen seit dem 6. Jh. auf Grund der apollinischen Legende im Omphalos überwiegend den Erdmittelpunkt sehen, kann nicht bezweifelt werden. Aber indem Roscher zugibt, daß er schon vorher existiert hat, stürzt er seine Theorie um, die die „uralte" Ursprünglichkeit des geographischen Omphalos behauptet. Die Skepsis, mit der er einer Möglichkeit der Feststellung der

gehört in den Kult des alten chthonischen Orakels, er gehört zum Drachengott Python und zur Gottheit der mantischen Urkraft, zu Gaia. Ein Bild wie das auf dem Berliner Krater[1] zeigt, wie der omphalosförmige Erdhügel gleichsam Behausung der Erdgöttin ist. Wir wissen, daß die chthonischen Orakelgötter meist in Höhlen hausen; von der Höhle zum Grab ist nur ein Schritt, beides ist kultisch nahezu dasselbe[2]. Ob also als „Grab des Python", das auch ich unbedingt für eine sekundäre Deutung halte, oder anders, jedenfalls ist dieser Hügel als heilige Stätte der Erdgottheit da[3]. Es

Ursprungsbedeutung gegenübersteht, scheint mir nicht am Platze; die Kulte bewahren auch hier die ältere Form.

[1] Robert, Archäol. Märchen 196, T. IV hält die Aufsteigende für eine Quellnymphe, nimmt dies aber Hermes 69, 18 selbst zurück. Es ist eine chthonische Gottheit, die hier halben Leibes aus der Tiefe emporragt; Harrison a. O. 232.

[2] Rohde I, 130: „Was hier das Grab des Gottes heißt, ist nichts anderes als die Höhle, die man sonst als seinen dauernden Sitz betrachtete".

[3] Gruppe, BphW. 33, 434, der sich gegen die Deutung des „Grabes" wendet, nennt den Omphalos den „eigentlichen Sitz des Numens"; ähnlich E. Maaß, ÖJhh. 1908, 10: „Heiligtum der Erdmutter". Das ist das Wesentliche. Dagegen ist die Behauptung, daß „Γᾶς ὀμφαλός der Schoß der Erdmutter, uterus als das Gegenstück des Phallossymbols ist" (Maaß a. O.; übernommen von Küster, RVV. XIII 2, 70, 3) unbewiesen und schwerlich richtig. — Meiner Annahme des ursprünglichen χῶμα γῆς scheint zu widersprechen, daß Courby im „Adyton" einen Omphalos gefunden hat, einen Porosstein von 27,5 cm Höhe (Roscher II, 43 ff.), der in sehr archaischen Buchstaben die Inschrift ΓΑ (?) trägt. Courby hält ihn für den im 7. Jh. von den Priestern als Erdnabel erklärten Stein. Aber das läßt sich durch nichts als die Fundstelle stützen. Dagegen macht die Inschrift wahrscheinlich, daß dieser Stein nicht ein Kultobjekt, sondern eine Weihgabe oder ähnliches war, wie ja an vielen Stellen des heiligen Bezirks Omphaloi gefunden sind. Auch Prof. Watzinger lehnt die Annahme des „originalen" Omphalos ab (mündlich). Aber selbst wenn man daran festhält, so gilt, daß ihn die apollinische Priesterschaft an die Stelle des für ihren Kult bedeutungslosen heiligen Haufens setzte. Die Bedeutungswandlung würde — neben der rein technischen Ursache, daß der Stuckhügel kein für Dauer geeignetes Material bedeutet — die stoffliche Veränderung erklären. Die geringe Größe des gefundenen Omphalos, nicht merkwürdig, wenn es sich nicht um den „originalen" Omphalos handelt, erklärt sich auch dann, wenn man bedenkt, daß es vor Apollon in Delphi keinen Tempel gab. Der Ort des chthonischen Orakels war der heilige Hügel; erst die apollinische Mantik bedarf des ἱερόν. In ihm steht jetzt an Stelle des weißen Stuckhügels der weiße Steinomphalos, der trotz der gewandelten Bedeutung, die die Priester Apollons ihm geben, trotz der geringeren Größe, die im geschlossenen Raum erklärlich ist, die mit dem Hügel verbundene Heiligkeit auch im neuen Kult bewahrt.

gibt Omphaloi auch an anderen Stätten chthonischer Orakel[1]. Wir finden den Omphalos in zahlreichen Apollonkulten wie auch im Asklepioskult[2]. Die weissagende und sühnende Kraft der Erde hat sich in dem heiligen Hügel ihr Symbol geschaffen[3]. Hier erfolgen die die Leiden abwehrenden Inkubationsorakel[4]. Und die chthonische Schlange bleibt (auch außerhalb von Delphi) mit dem Omphalos verbunden[5]. So gehört er ebenso in den Kult des Schlangentöters und Orakelgottes Apollon[6] wie des heilenden Gottes mit dem Schlangenstabe Asklepios, der mit diesem ebenfalls seinen Zusammenhang mit der chthonischen Welt dokumentiert[7]. Den Namen *ὀμφαλοί* aber tragen diese ältesten heiligen Hügel nicht; er ist untrennbar von der Vorstellung der Erdmitte. Nur in Griechenland und in Kleinasien trifft diese an sich weitverbreitete Anschauung vielerorts auf die Hügel und Steine der chthonischen Kulte; sie werden dort, wo man beansprucht, am Nabel der Erde zu sein, *ὀμφαλοί*.

Hier sei nun auf den oben angenommenen ursprünglichen Wurzelsinn von *θέμις* zurückgegriffen. Ich glaube, daß dieser Hügel, dieses „Gehäufte", bzw. dieses „gehäuft Stehende", ehe es zum Omphalos wird, *θέμις* heißt, *θέμις γῆς*. Das Wort bezeichnet

[1] Roscher I, 36ff. macht es wahrscheinlich, daß auch im milesischen Didymaion ein Omphalos stand, der in historischer Zeit als „Erdmitte" galt. Aber nichts spricht dagegen, daß nicht auch er vorher kultisch war.

[2] Roscher I, 111ff., II, 58f. — Nur auf sehr künstliche Weise kann er für diese Kulte die Vorstellung des Erdzentrums festhalten, während er die Art der mit dem Omphalos verbundenen Kulte ganz unberücksichtigt läßt.

[3] Deshalb nennen auch die Dichter, obwohl sie die Vorstellung der Erdmitte teilen, ihn doch *ὀρθοδίκας* (Pind. P. 11, 9), *ἄθικτος* (Soph. OR. 897), *θεσπιῳδός* (Eur. Med. 667).

[4] Gruppe 778.

[5] Vgl. die Abbildungen bei Roscher. — Mehr noch als die äußere Gleichheit der Form gebietet die zum Omphalos wie zum Grab gehörige Schlange, zwischen beiden die Trennungslinie nicht zu scharf zu ziehen. Roscher bleibt mit der Deutung der Omphalosschlange nur „als Python" in der Legende haften, statt das kultische Element zu berücksichtigen. Vgl. Dieterich, Abraxas 114; Küster, RVV. XIII, 2 passim, für den Python 122f.; Maaß, ÖJhh. 1908, 15ff.

[6] Vgl. besonders den Omphalos im Kult von Gryneion (Roscher I, 110), von dem Servius zu Verg. VI, 72 sagt: „⟨O⟩raculum Apollinis, qui serpentem ibi interfecit".

[7] Gruppe 1444f. — Das (geringfügige) Vorkommen des Omphalos in anderen Kulten (Roscher I, 114f., II, 62ff.) scheint erst römisch; Ausnahme: Hera in Chalkis (Roscher II, 65): Omphalos oder Baityl?

den heiligen Haufen; es ist damit die in ihm wohnende Erdgottheit. Von hier erklärt es sich, daß θέμις von Anfang an ein Femininum ist. Damit wäre θέμις endgültig älter als Themis. So wird begreiflich, daß Themis und der weiße Erdhügel, der „Omphalos", kultisch vereint erscheinen, ebenso in Delphi wie im Didymaion[1]. Dem Begriffe des heiligen Hügels folgt die Göttin gleichen Namens, der Hügel ist die erste Form der Gottheit. Ebenso ihre mantische wie ihre kathartische Kraft gewinnt Themis aus dem heiligen weißen Hügel. Und beide übernimmt, zusammen mit dem „Omphalos", Apollon von seiner Vorgängerin. Ihre Orakel tragen ihren Namen, heißen θέμιστες. So ist Themis nicht aus Gaia entstanden, sondern sie ist Erdgöttin wie Demeter, Erinys u. v. a., die alle später zu Erscheinungsformen der einen Allmutter Erde werden. Uralte Religion steht am Anfange der Geschichte von θέμις[2].

Fassen wir zusammen: aus dem heiligen Hügel θέμις, aus dem Sitze der orakelgebenden Erdgöttin, wird das Orakel schlechthin. Dieses, zunächst wohl als Traum, dann als Spruch, ist die Form, in der die Gottheit ihr Gebot verkündet; so wird θέμις zum göttlichen Gebot. Die Zeusreligion usurpiert den Begriff; θέμιστες sind der Ausdruck des Willens des Zeus und werden als solche auf die Gebote von König und Richter übertragen. Dann aber wird θέμις als göttlicher Wille zum Ausdruck der Norm, die den Adel beherrscht, dem Zeus oberster König und Ahnherr ist.

Die Übertragung aber des religiösen Begriffs in die politische Sphäre bestätigt die Anschauung, die die Religion als erste Autorität in der Geschichte des menschlichen Bewußtseins voraussetzt. Sie geht aus von der Erkenntnis, daß der Mensch ein ζῶον κοινωνικόν, der isolierte Einzelmensch eine „Fiktion" ist. Der Drang des Menschen zur Gemeinschaft, sein sozialer Trieb, ist die erste Tatsache der

[1] Auch im Asklepieion in Epidauros gibt es Omphalos wie Themiskult (vgl. S. 34). Zu den zwei Vasen, die Themis auf dem Omphalos zeigen (S. 37f.), kommt die von Welcker, Alte Denkm. II, 325f. (T. XVI, 31) veröffentlichte Gemme, falls seine Deutung von „Themis als Schlafprophetin" zutrifft. Vor dem delphischen Dreifuß sitzt eine schlafende Frau auf einem Felsen (? oder gemauertem „Haufen"), der Omphalosform zeigt.

[2] Die Heiligkeit ist θέμις an keiner Stufe ihrer Entwicklung verloren gegangen; ihr Ursprung hat sich uns aus konkreten, primitiven Elementen der griechischen Religion ergeben. Das ist natürlicher als der Versuch, θέμις als eine Art mystischen Urgrunds aller Religion, „not religion, ... but the stuff of which religious representations are made", erklären zu wollen (Harrison, Themis 485).

Weltgeschichte. Die „Urgemeinschaft", mag man sie als Stamm, Volk oder primitiver als Horde oder Herde bezeichnen[1], beruht auf einer unter ihren Gliedern bestehenden „Ordnung", deren Einzelbestimmungen die „Normen" der Gemeinschaft sind. Jede Bindung der Einzelnen, wie sie durch Normen bewirkt wird, setzt aber die Anerkenntnis einer gemeinsamen Autorität im Bewußtsein der Glieder der Gemeinschaft voraus.

Da in verhältnismäßig früher Zeit uns diese Autorität im „Staate", in der Volksgemeinschaft, entgegentritt, läge es nahe, von vornherein die „Gemeinschaft" als normensetzende Macht anzunehmen. Dem widerspricht aber schon die Tatsache des vom Kampfe der Individuen und Sippen erfüllten Lebens der Urzeit. Vor allem aber ist das Kennzeichen der Normen primitiver Gemeinschaft, der „Urnormen"[2], daß in ihnen Recht, Sitte und Moral völlig verwachsen erscheinen und sich nur aus der gemeinsamen Grundlage der Religion erklären. Nicht die soziale Gemeinschaft, sondern das Religiöse verleiht den Urnormen Kraft und Rückhalt und gibt so dem triebhaften Gemeinschaftswillen des Menschen die Bewußtseinsgrundlage. Aus der Unterwerfung unter die gemeinsame göttliche Autorität erwächst der Gehorsam gegen einen Willen der Gemeinschaft[3].

Allerdings muß man „Religion" im weitesten Sinne fassen; zwischen Zauberei und Götterglaube besteht ein gewaltiger Unterschied des Entwicklungsgrades, aber nicht der Wesensart[4]. Die Gottheit, unter welcher Bezeichnung ich also jede auf übernatürliche (magische) Weise sich kundtuende Kraft mitbegreife, ist die normensetzende Macht, nicht etwa, weil sie „besser", ethischer ist, sondern ausschließlich, weil sie stärker, mächtiger ist.

Daß aber eine Anzahl gleichstehender Menschen nur unter der Oberhoheit eines Gottes lebt, ist schwerlich vorstellbar; die Tatsache

[1] Ob man hier schon vom Staate redet, den z. B. Meyer, GdA. I 1, 11ff. an den Anfang aller Menschengeschichte stellt, oder nicht, ist eine Frage zweiten Ranges gegenüber der Feststellung, daß die Vereinigung, nicht der Einzelne am Beginne steht. Im übrigen spricht m. E. das Moment der Verwachsenheit mit dem Boden das entscheidende Wort. Vgl. auch WWundt 5ff.

[2] Somló 87ff. hat diesen, wie mir scheint, einleuchtenden Begriff aufgestellt. Vgl. WWundt 31.

[3] WWundt 339.

[4] Ein Beispiel für viele: der indo-iranische Priesterstand ist aus den Zauberern erwachsen; Meyer, GdA. I 2, 916. Die verschiedenen Theorien über die primitivste Form des Religiösen: Animismus, Orendismus (Pfister, BphW. 1920, 646ff.) u. a. variieren dieses eine Thema. — Insofern glaube ich über WWundt, der (339, 419f. und sonst) erst den Götterglauben zur Grundlage aller Rechtsordnung macht, hinausgehen zu müssen.

einer irdischen Macht als des Vertreters der überirdischen ist sofort gegeben. An Stelle des Gottes steht der Zauberer, Priester, Seher, der den göttlichen Willen verkündet, steht der König, dessen Macht „von Gottes Gnaden" ist. Da aber die griechische Religion in ihren Anfängen durchaus an die Kultgemeinschaft des Geschlechts gebunden ist, so sind Priester und König zunächst in der Person des Geschlechtsältesten vereinigt[1]. θέμις, das Orakel, θέμις, das Zeichen des Gottesgnadentums des Königs, verrät noch deutlich den Zusammenhang mit den Gemeinschaften von Familie und Geschlecht. Auch das Orakel aber ist ursprünglich nichts anderes als Willensausdruck des mit magischer Kraft begabten Wesens. So erklärt sich das „göttliche Gebot" in θέμις aus der „Urnorm", die im religiösen Bewußtsein ruht. Nur die Tatsache einer unter ihr stehenden Gemeinschaft läßt es begreifen, daß der Grieche, der zuerst erkennt, daß sein und seiner Brüder Dasein sozial gebunden ist, dieses Bindende notwendig mit dem Worte nennt, das ihm Willensausdruck der Gottheit bedeutet. Man mißverstehe mich nicht: ich will nicht θέμις mit „Urnorm" übersetzen. Der Grieche hat den normativen Charakter des „Gebots" zunächst gar nicht erkannt. Aber ohne die Voraussetzung einer religiös gebundenen Urgemeinschaft bleibt, wie mich dünkt, der Wandel von θέμις aus dem Religiösen ins Politische letztlich unerklärbar[2].

Ob wir diese primitive Gemeinschaft schon „Staat" nennen oder nicht, ist vor allem davon abhängig, wieweit sie „bodenverwachsen" ist[3]. Indem wir aber θέμις in ihrer Verbundenheit mit der „Ur-

[1] Wilutzki 10ff., Glotz 36.

[2] Ich berühre mich hier in gewissem Sinne mit den Anschauungen, die Leist in seiner Rekonstruktion altarischer Rechtsordnung vertritt; vgl. z. B. Altarisches ius civile 16, 53, 64. Aber von einem bewußt und ins Einzelne gestalteten Recht der θέμις als Gegenstück des späteren ius civile kann keine Rede sein; vgl. auch oben S. 13, 2. Zu entscheiden, wieweit die Gleichsetzung von θέμις mit dharma und fas zutrifft, bin ich außerstande.

[3] Ratzel 5ff. Trotz der Verknüpfung auch des Nomadismus mit dem Staate durch Ratzel 79f., trotz der — im Gegensatz zu Ratzel — verfochtenen Ablehnung des territorialen Moments für den Staatsbegriff durch Meyer, GdA. I 1, 11 kann ich mich nicht entschließen, schon die Stämme und Stammteile, die in einer für uns nicht mehr faßbaren Vorzeit die altmittelländischen Urbewohner unterwarfen, schlechthin als „Staaten" aufzufassen, um so weniger, als von dem vorauszusetzenden, weil gemeinindogermanischen Heerführertum nicht — wie etwa bei den Germanen — die Entwicklung zum späteren Königtum geradlinig verläuft, der Moment der Staatwerdung vielmehr durch den Eintritt östlichen Despotentums festgelegt erscheint; oben S. 13.

norm" begreifen, zeigt sich, wie wahrhaft staatsschaffend sie ist, erklärt sich ihre fernere Entwicklung. Noch als Konvention des homerischen Adels ist sie „Norm", die Recht, Sitte und Moral in sich begreift.

Nicht als Verkörperung der Idee des Rechts, was sie nicht ist, wohl aber als das normative Element schlechthin, als Träger der Autorität, ist θέμις wesentliches Ferment in den politischen Gemeinschaftsbildungen des älteren Griechentums. Als aber dem autoritären Willen im Staate das Recht gegenübertritt, als die Empörung der Unterdrückten aus dem Klassenregiment des Adels die Bürgergemeinde der Polis schafft, muß die θέμις vor der Übermacht neuer Ideen zurückweichen. Die Welt Homers stirbt an der Polis. Und θέμις führt nur noch in Sprache und Begriffswelt der Poesie ein halb lebendiges, politisch bedeutungsloses Dasein.

Anhang

Skyphos in Tübingen

Von Carl Watzinger.

Inv. Nr. 1347. Rotfiguriger Skyphos. H. 17,3 cm. Unter den Henkeln flüchtig gezeichnete Palmetten mit seitlicher Ranke. Statt des Ornaments unter dem Bildfeld ein rot ausgesparter Streifen mit schwarzem Trennungsstrich. Die Vase ist nach dem Brennen in dunkelrote Farbe getaucht, sodaß die aufgesetzte weiße Farbe, soweit sie nicht verloschen ist, rot gedeckt erscheint.

A. (Abb. s. Tafel). Links steht Themis in jonischem Chiton mit geknöpften Ärmeln und einem Mantel, der um Rücken und Unterkörper geschlungen ist und von der l. Schulter und über den l. Unterarm herabfällt. In der vorgestreckten L. hält sie einen Opferkorb, auf dessen 3 Spitzen weiße Zweige aufgesteckt sind, in der R. eine Fackel mit weiß gemalter Flamme. Ihr Haupt ist gesenkt, das Haar ist in einen Schopf aufgebunden, im Haar 3 weiße Spitzen eines Schmuckes. R. von ihr Bendis ihr zugewandt, ein Reh neben sich. Das Reh schnuppert an einem weißen flachen Gefäß am Boden, aus dem Pflanzen hervorsprießen. Bendis ist mit einem gegürteten Chiton mit Überschlag und einem Rehfell darüber bekleidet; auf dem Kopf trägt sie den Balg eines Eichhorns als Mütze, an den Füßen glatte hohe Jagdstiefel, dazu Ohrringe und Armbänder; in der L. hält sie 2 Lanzen. Die Namen waren mit weißer, heute verloschener Farbe beigeschrieben; die 3 letzten Buchstaben von Bendis fehlen, weil die Vase hier ergänzt ist.

B. (Skizze s. nächste Seite). Auf durch weiße Wellenlinien angedeutetem Gelände sitzt l. Kephalos, die Chlamys im Rücken und um die Schulter; seine L. hält auf den Knien 2 Lanzen; in der R. streckt er eine Kanne vor sich hin. Im Haar eine weiße Binde. Vor ihm erhebt sich aus einem Steinhaufen der

Schaft eines Priapos mit menschlichem Mittelkörper, erigiertem Glied, Armstümpfen, kahlem Kopf und Spitzbart. L. unten ein Jagdhund, dessen Schwanz und Hinterbeine in das Palmettenornament eingreifen; er beißt nach einem eingerollten Igel unter den Füßen des Kephalos. Der scherzhafte Sinn dieses Genremotivs erschließt sich durch die r. stehende Artemis, die auf Kephalos hinblickt. Sie ist in einen gegürteten Chiton mit Überschlag und Kolpos gekleidet und stützt in der R. 2 Lanzen auf. Im Haar 3 weiße Spitzen eines Schmuckes, dazu Ohrringe und Armbänder und hohe Jagdstiefel an den Füßen.

Der Skyphos ist nicht attisch, sondern gehört einer der ersten Fabriken rotfiguriger Vasen in Böotien an, die an attische Vorbilder der 2. Hälfte des 5. Jh. anknüpfen. In der unsicheren und fehlerhaften Zeichnung der nackten Teile wie der Gewänder und im Mangel eines einheitlichen Kopftypus verrät sich der Nachahmer, der dafür eine besondere Freude an der Wiedergabe von Tieren und Pflanzen hat. Am nächsten verwandt sind die attischen Vasen, die dem Stil der Meidiasgattungen unmittelbar vorangehen wie der Atalantekrater und der Krater mit Hephaistos' Rückführung in Bologna (Pellegrini, Vasi delle Necropoli Felsinee Nr. 300 und 283; Museo Italiano II, T. 2A 2B; Ant. Denkm. I, T. 36); hier kommen auch die eingeritzten oder weiß aufgemalten Geländelinien und Pflanzen ähnlich vor. Die Form des Skyphos zeigt in der leichten Schwingung des oberen Randes und der noch kaum merklichen Einziehung nach unten den ersten Anfang einer Weiterbildung der Formen des schönen Stils. Aus der gleichen böotischen Fabrik stammt ein Skyphos in Berlin mit Parisurteil auf der einen, Triptolemos als Pflüger auf der anderen Seite; Rubensohn, Ath. Mitt. 1899, 67ff. T. 7, wo die Verwendung der weißen Deckfarbe, die auch auf der Tafel ganz deutlich ist, irrtümlich geleugnet wird; von den weiteren ebda. Anm. 1 und bei Ducati, Röm. Mitt. 1906, 138f. genannten Beispielen böotischer Vasen gehören noch hierher: Collignon-Couve, Catalogue 1345 (Inv. 1383; JHSt. 1899, 270 T. 10); 1342 (Inv. 1385); 1587 (Inv. 1373); außerdem 1584 (Inv. 1374) und die bei Nicole, Suppl. aufgeführten Nr. 1120 (Inv. 12270); 1081 (Inv. 12266). Die nach Form und Stil nächstfolgende Stufe dieser böotischen Gattung veranschaulicht gut ein Skyphos in Athen Inv. 1341 (Collignon-Couve 1355, Phot. d. Inst. Athen, Vasen 423) mit Jakchos auf der einen und Kora auf der anderen Seite, der im Gewandstil und in der Ausstattung des Chitons mit Gürtelkränzen sich eng an die Meidiasgruppe anschließt.

Zweiter Abschnitt

Dike

τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι.
Simonides (bei Platon).

Neben Chrysothemis steht Laodike, neben *θέμις* steht *δίκη*. Es gilt zu untersuchen, was diese bedeutet. Denn die Anschauung, die sich damit begnügte, ein Ineinanderfließen und Nichtunterscheidenkönnen beider Begriffe festzustellen[1], darf wohl als überwunden gelten. Auch hier ist natürlich von Homer auszugehen.

Was zunächst auffällt, ist, daß *δίκη* im Epos überhaupt selten, in den älteren Teilen nahezu garnicht vorkommt. Nur an zwei Stellen scheint sie im Zusammenhange mit der Sphäre des (vorhomerischen) absoluten Königtums zu stehen. Il. 16, 542 sind die *δίκαι* Äußerungen des Königs: Sarpedon schützt Lykien durch sie und durch seine Kraft. Neben diese, das Stärkersein als andere, treten die *δίκαι*[2]. Was diese *δίκαι* sind, davon erfahren wir einiges aus der großen Versöhnungsszene zwischen Agamemnon und Achilleus (19, 40ff.), die als notwendiger und zentraler Teil der *Μῆνις* zweifellos zu den ältesten Gesängen der Ilias gehört. Odysseus rät dem nach Kampf gierigen Achilleus (155ff.), zunächst die Achaier speisen zu lassen. Unterdes soll Agamemnon die Geschenke, die er dem Achilleus geben will, *ἐς μέσσην ἀγορήν* bringen, damit alle Achaier sie sähen; er soll schwören, daß er die Jungfrau nicht berührt habe; und endlich soll er Achilleus bewirten, damit dieser nicht irgendwie

[1] So noch Fanta 81, 4.

[2] *δς Λυκίην εἴρυτο δίκῃσί τε καὶ σθένεϊ ᾧ.* Daß bei Sarpedon von den *θέμιστες* nicht gesprochen wird, erklärt sich daraus, daß die lykischen Könige in der Ilias „sich der Pflichten ihrem Volke gegenüber in besonders hohem Grade bewußt scheinen" (Dümmler II, 345), ein Urteil, das durch die folgende Untersuchung über die Bedeutung von *δίκη* bestätigt wird. Glotz 240 bringt es fertig, unter den *δίκαι* des Sarpedon „la science des exemples juridiques, la jurisprudence" zu verstehen!

der δίκη ermangele. Dann, wenn Achilleus die δίκη bekommen hat, wird Agamemnon δικαιότερος sein, auch für spätere Fälle. „Denn nicht tadelnswert ist es für den König, einen Mann zu versöhnen, wenn einer vorher gegrollt hat" (182f.). Wie dieser letzte Satz besagt, liegt in der δίκη die Befriedung eines Streites zwischen König und Mann, der hier — zufällig — ebenfalls ein (aber untergeordneter) König ist. Agamemnon ist der absolute König, über ihm steht keiner: er selbst — obwohl Partei — gibt dem Streite den Abschluß; Achilleus empfängt die δίκη, die sich als ein „Anrecht"[1] des Niederen gegenüber dem Höheren erweist. Dieser gibt jenem das, was ihm zusteht, indem er durch die öffentliche Übergabe der Geschenke die Ehre des anderen wiederherstellt; damit wird der Streit aus der Welt geschafft. Indem er ihm noch dazu das Mahl bereitet, hat er selbst noch mehr von der δίκη, ist δικαιότερος.

Die übrigen Stellen der Ilias, in denen δίκη vorkommt, entstammen, wie schon ihr Inhalt zeigt, einer jüngeren Sphäre, in der die Adelsherrschaft das Königtum abgelöst hat. Sie gehören zudem in ausgesprochen späte Abschnitte der Ilias: Achilleusschild und Athla. In der Gerichtsverhandlung des Achilleusschildes (18, 497ff.) streiten zwei Männer sich um die Sühne für einen Getöteten. Der eine rühmt sich, alles gegeben, der andere leugnet, etwas empfangen zu haben[2]. Beide trachten, die Sache vor einem Schiedsrichter zum Abschluß zu bringen. Während die Herolde das Volk, das Partei nimmt, zurückhalten, stehen die im heiligen Kreise sitzenden Geronten[3] auf und sagen wechselweise ihr Urteil (ἀμοιβηδὶς δὲ δίκαζον). Dem, der zwischen jenen die δίκη am geradesten spräche, ist eine Belohnung von zwei Talenten Goldes ausgesetzt[4]. Hier sind δίκη

[1] Hirzel 57, 3 spricht von einem „Rechtsanspruch".

[2] Die Stelle ist viel umstritten; vgl. Hofmeister, ZfvR. II, 443ff. u. Lipsius, Lpzg. Stud. 12, 225ff., Att. Recht 4. Ich folge Lipsius; vgl. auch Hirzel, Eid 92, 2. Hofmeister übersetzt: „Der eine gelobte alles zu tun..., der andere aber weigerte sich, irgend etwas anzunehmen" und gewinnt daraus den prinzipiellen Gegensatz von Blutrache und fortgeschrittenem Recht. Die Deutung ist nach dem Wortlaut nicht unmöglich, mir aber wegen der geistigen Kompliziertheit des Inhalts unwahrscheinlich. Ganz abzulehnen ist Leist 331f.

[3] Es ist unsicher, ob der ἴστωρ ein Einzelner ist, der Vorsitzende des Schiedsgerichts, und die Geronten nur die Beisitzer (Hofmeister a. O. 450, Gilbert 459) oder ob diese in ihrer Gesamtheit den ἴστωρ darstellen (Lipsius a. O. 231, Busolt, Stk. 333, 4). Ein Zeuge ist der ἴστωρ hier ebensowenig wie 23, 486; Hirzel 60, 6; Leisi, Zeuge im att. Recht 3.

[4] Auch diese Stelle ist umstritten. Lipsius a. O. 229 und neben ihm

und *δικάζειν* also das „Urteilen" der einzelnen Richter, die nichts als Schiedsrichter sind. Eines dieser Urteile ist *ἰθύντατα* gesprochen, es beendet den Streit. Wieweit die anderen „gerade" sind, bleibt zweifelhaft: die Geradheit ist nicht integrierender Teil des ursprünglichen Begriffs *δίκη*.

Eine Rolle spielen *δίκη* und *δικάζειν* auch im Zwist nach den Wagenrennen in den Athla (23, 539ff.). Gegen die Verteilung der Preise durch Achilleus erhebt sich Antilochos: . . . *Πηλεΐδην Ἀχιλῆα δίκῃ ἠμείψατ' ἀνασταίς*. Der eigentliche „Streit" geht voraus: der Wettstreit des Wagenrennens. Mit seiner *δίκη*, d. h. mit dem Anrecht, das er gegenüber dem mächtigeren Peliden hat, erwidert Antilochos; er ficht das „Urteil" der Preisverteilung an. Als ihn Achilleus befriedigt hat, erhebt sich dagegen wiederum Menelaos und verlangt (570ff.), daß zwischen ihm und Antilochos die Argeier *ἐς μέσον* urteilen sollen, will es dann aber selbst tun (*ἐγὼν αὐτὸς δικάσσω*), und „gerade wird es sein" (*ἰθεῖα γὰρ ἔσται*).

Endlich ist in der Ilias noch von *δίκη* die Rede in dem Gleichnis von den Wassermassen, die Zeus zur Bestrafung der ungerechten Richter (16, 386ff.) schickt, die *σκολιὰς θέμιστας* richten und die *δίκη* vertreiben. Hier fanden wir schon früher (S. 18, 3) in der Opposition gegen die „krummen Sprüche" deutliche Zeichen einer jüngeren Zeit und offenbare Anklänge an Hesiod. Ich werde noch darauf zurückkommen; für die Beurteilung des ältesten Begriffs *δίκη* hat die Stelle jedenfalls auszuscheiden.

Das *δικάζειν* ist in der Ilias auch Tätigkeit des Zeus. Hera wirft ihm vor (1, 542), daß er es liebe, heimlich vor ihr zu sinnen und zu *δικάζειν*. Erklärt wird die Anwendung des Wortes durch

---

zahlreiche Erklärer nehmen an, was z. B. Hofmeister für undenkbar erklärt, *δίκην εἰπεῖν* bezöge sich auf die Parteien. Ich kann das nicht für richtig halten. *ἰθεῖα δίκη* ist, wie wir noch sehen werden, terminus und heißt ausnahmslos das gerade Urteil. Ebenso ist *δίκην εἰπεῖν* als „causam dicere" kaum bezeugt; Hirzel 66, 0; dagegen Busolt, Stk. 333, 3. Ich sehe keinen Grund, weshalb *μετὰ τοῖσι* nicht „zwischen den Streitenden" bedeuten soll. — Nimmt man, wie z. B. Lipsius, das Geld als den Gegenstand des Streits, so scheinen die zwei Talente dafür zu wenig; sie sind, so merkwürdig uns auch diese Anschauung berühren mag, der Richterlohn. Auch hier tritt die in allen Äußerungen des griechischen Lebens wiederkehrende Erscheinung des Agons in ihr Recht; Robert, Stud. z. Ilias 16, 0, 1. Ein „Interpretationsfehler" des Dichters nach einem ihm vorliegenden Bildwerk (Reichel, Homer. Waffen² 160) scheint mir ohne die Voraussetzung entsprechender tatsächlicher Zustände undenkbar.

8, 431, wo ebenfalls Hera es ihm überlassen will, Troern und Danaern zu δικάζειν. Hier ist die Bedeutung des Schiedsurteils deutlich; Zeus teilt jeder Partei ihr Geschick zu.

Als Urteil des Schiedsgerichts ersetzt und bekämpft δίκη in der Austragung des Streites die rohe Gewalt, die βία. Deshalb heißen die Ἄβιοι, die offenbar das Volk ohne βία bedeuten, δικαιότατοι (13, 6); deshalb heißt auch Cheiron, der nicht — wie sonst die Kentauren — wild und gewalttätig ist, sondern als Lehrer der Heilkunst gleichsam das Gegenteil, δικαιότατος Κενταύρων (11, 832).

Fassen wir zusammen, was die Belege der Ilias ergeben. Es lassen sich (soweit das die wenigen Stellen erlauben) zwei Schichten unterscheiden. In der älteren ist δίκη Äußerung des Königs gegen Niedere, mit denen er im Streit war; in der jüngeren ist sie das Urteil des Schiedsrichters, das von den Parteien angerufen wird[1]. Gemeinsam ist beiden Schichten folgendes: ein Streit geht der δίκη voraus; sie selbst beendet ihn. Die Parteien fordern die δίκη, sie haben das „Anrecht" auf ihre „Zuteilung"; der über den Parteien Stehende gibt die δίκη, er vollführt die „Zuteilung" im Ur-teil. Im Mittelbegriff der Zuteilung finden sich Anrecht und Urteil[2].

Erteilt wird die δίκη vom Gott, vom König, vom Richter, aber, soweit wir sehen können, nicht aus eigenem Ermessen. Es ist bezeichnend, daß selbst Zeus für sein δικάζειν durch das Wägen der Lose ein über ihm stehendes Schicksal anruft. Und der autokratische Herrscher Agamemnon fügt sich, da er die δίκη erteilt, einem Zwange, der stärker ist als er: dem Willen des Volkes.

Unerklärt bleiben einstweilen die Bezeichnungen ἰθύς und ἐς μέσον für das Urteil. Sicherlich bedeutet das gerade Urteil das gerechte. Aber ein „gerade gesprochenes Urteil" gibt keinen Sinn, wenn man nicht „gerade" schon als Metapher begreift; hier liegt eine Übertragung des Begriffs ἰθύς vor, er steht nicht mehr in seinem ursprünglichen konkreten Zusammenhang[3]. So fordert die

[1] Nach Hirzel ist das Urteil die älteste Bedeutung von δίκη überhaupt; wir werden sehen, daß er in gewissem Sinne recht hat.

[2] Vgl. die Verbindung von δίκη und αἶσαν (αἶσα) (Od. 14, 84), das ebenfalls das „Zugeteilte" bedeutet; Fick I, 354; Boisacq 28f.

[3] Es wäre wichtig zu wissen, woher der analoge Gebrauch im Deutschen kommt. Ich habe darüber nichts feststellen können. Zwar das ist bekannt, daß im Worte Recht das „Gerichtete", d. h. das Gerade, enthalten ist (Grimms Wörterb. VIII, 388; Amira 10); aber wie kommt es zur Übertragung? Ihering (Zweck im Recht I³, 349), der auf die Zusammenhänge von Recht und Sprache mit besonderer Liebe achtet, sieht die Vorstellung, die Recht und

ἰθεῖα δίκη notwendig, daß der Bedeutung des „Urteils" eine andere vorausgeht; von ihr wird zu handeln sein, wenn wir die weitere Entwicklung des Begriffs übersehen.

Das im ganzen einheitliche Bild, das wir aus den ältesten Zeugnissen gewinnen, erfährt eine eigenartige Trübung, wenn wir die Odyssee durchprüfen.

Zwar gibt es eine Anzahl Stellen, die mit dem Bisherigen durchaus zusammengehen. So wird der richtende Minos um seine *δίκαι* angegangen (11, 570), d. h. um seine Urteile. Nur ein anderer und wohl jüngerer Ausdruck für die *ἰθεῖαι δίκαι* des Königs sind seine *εὐδικίαι* (19, 111)[1], die reichen Segen dem Lande und dem Volke bringen[2]. Im Wettstreit des Aias und Odysseus sind Schiedsrichter (*δίκασαν*) die Troer und Athene (11, 547). Und den Richter, der mit dem Ausdruck *κρίνων νείκεα πολλά* umschrieben wird, gehen die Männer um Urteil an (*δικάζονται*) (12, 440)[3]. Alle diese Stellen zeigen *δίκη* in der Bedeutung des zuteilenden Urteils.

Von Nestor aber heißt es, daß er die *δίκαι* kennt und die Gesinnung anderer (3, 244)[4]. Er kennt das Anrecht der anderen, er weiß, was ihnen zukommt. Zu ihm sagt Telemachos: *σὺ δ' ἀληθὲς*

---

richten, norma, regula und regere, directum, diritto und droit zu Grunde liegt, in der Anschauung „des Weges, den jeder zu wandeln hat", des „Weges Rechtens"; er verweist auf „Verirrung, Vergehen, delictum". Aber diese sehr bildhaft-abstrahierende Deutung ist schwerlich das Ursprüngliche (Rechtsbeugung?!). Noch weniger kann genügen, was Gierke, Über Jugend u. Altern d. Rechts (Dtsch. Rdsch. 1879, 214) sagt: „Wer das ‚Recht' oder die ‚Rache' nennt, sieht vor seinem geistigen Auge den Richter oder Rächer den gebrochenen Frieden wieder aufrichten". — Es fragt sich noch, ob man das „gerade" und „krumme" Recht als gemeinindogermanische Anschauung voraussetzen kann; dann wäre natürlich die späterhin versuchte Erklärung, als nur vom Griechischen ausgehend, unzureichend. Ich habe darüber ebenfalls nichts feststellen können; doch scheint z. B. das lateinische iudicium rectum erst spät, also wohl unter griechischem Einfluß entstanden.

[1] Hirzel 169, 1.

[2] Die in Orient und Okzident weitverbreitete Anschauung vom gerechten König, der für sein Land den Segen der Götter durch seine Gerechtigkeit gleichsam herabzwingt, lebt in der *δίκη*. Der König teilt dem Volke zu, was ihm gebührt; dafür lieben ihn die Götter.

[3] Über *δικάζειν* und *κρίνειν* vgl. Anhang.

[4] Die Verse 244—248 (ebenso übrigens der eben erwähnte 11,547) sind von Aristarch athetiert; die Meinungen der Neueren gehen auseinander. Das Gesamtbild dieser Untersuchung ist, wie mir scheint, von dieser Frage unabhängig, sodaß ich sie nicht berücksichtige.

ἐνίσχες. Nestor kennt das, was ἀ-λη-θές, was „nicht verborgen" ist, d. i. das Wahre. Rechtes und Wahres gehen zusammen, denn das Finden des Wahren liegt in der Tätigkeit des Richters. Von Polyphem heißt es, daß er weder δίκας noch θέμιστας kennt (9, 215). Wir wissen schon, wie der Dichter hier die völlige Gemeinschaftsfeindlichkeit der Kyklopen schildern will (S. 14f.). Dazu gehört, daß sie das „Anrecht der anderen nicht kennen". Polyphem und Nestor sind extremste Gegensätze[1]. Man sieht, hier bereitet sich eine neue Bedeutung vor. Beweist die pluralische Verwendung, daß an der konkreten Ursprungsbedeutung noch festgehalten ist, so ist doch deutlich, daß in den konkreten δίκαι das Abstraktum, die δίκη, schon beschlossen ist. Diese selbst steht in der Odyssee nur ein einziges Mal (14, 84): die Götter lieben nicht frevelhafte Werke, sondern sie ehren die δίκη und billige Taten der Menschen. Wir werden später sehen, daß dies vereinzelte Vorkommen der Abstraktion von δίκη ein Übergreifen aus einer anderen, der Odyssee fremden geistigen Welt bedeutet.

Während hier aber überall die gerade Linie der Entwicklung des Begriffs festgehalten ist, erscheint häufiger in der Odyssee δίκη in einer scheinbar abweichenden Bedeutung, die man als Art und Weise, als Sitte und Brauch bezeichnet hat. Und zwar steht immer ein Genetiv derer, für die etwas als Art und Brauch charakteristisch ist. So ist Odysseus frei von der δίκη der Könige, Maßloses zu tun und zu reden (4, 691). δίκη der Menschen ist es, nach dem Tode ins Reich der Persephoneia einzugehen (11, 218). δίκη der Knechte(!) ist es, gemäß den Befehlen der jungen Herren dem Fremden nur geringe Gabe zu geben (14, 59). Nicht nach der δίκη der Freier werben die Freier der Penelope (18, 275). δίκη der Götter ist es, sich in bestimmter Weise den Menschen zu offenbaren (19, 43). δίκη des Mannes, der der Heimat lange fern sein muß, ist der Schmerz (19, 168). δίκη der Greise ist die Ruhe nach dem Bade (24, 255)[2].

Man hat in dieser Verwendung des Wortes die ursprüngliche und älteste Bedeutung sehen wollen, indem man glaubte, das Recht sei aus der Sitte entsprungen[3]. Das ist schon deshalb unmöglich,

[1] Ähnlich Hirzel 26, 4; 166.

[2] Noch im h. h. in Apoll. 458 heißt es, es sei δίκη ἀνδρῶν, im Hafen die Schiffsgeräte ermüdet niederzulegen.

[3] Hirzel 58ff. protestiert hiergegen mit Recht. Der juristische Vertreter dieser Lehre ist Ihering (Zweck im Recht II³, 51ff.); seine Konstruktion (56),

weil diese Bedeutung von δίκη ausschließlich in dem jüngeren Epos vorkommt. Zudem kann man in allen angeführten Beispielen, z. T. stärker, z. T. weniger stark, erkennen, daß hier nicht einfach eine Sitte vorliegt. Man empfindet etwas wie eine Notwendigkeit in allen diesen δίκαι; teils handelt es sich um ein Naturgesetz (11, 218; 19, 43; 19, 168); bei anderen ist es gleichsam ein Anrecht, das aus der Natur der Dinge sich ergibt (4, 691; 24, 255), oder eine Verkehrsform, wie sie die menschliche Gesellschaft festgesetzt hat (14, 59; 18, 275). Es ist damit überall etwas enthalten, was man als „das rechtmäßig Zugeteilte" bezeichnen könnte; jede einzelne Stelle läßt sich schließlich auch so übersetzen: es ist Teil der Götter, Könige, Greise usw., irgend etwas zu tun[1]. Man erkennt, wie diese „Sitte" aus der Bedeutung des zuteilenden Rechts herkommt; gerade die farbige Vielfältigkeit der Inhalte dieser δίκαι aber zeigt, wie farblos, wie verwässert der Begriff selbst ist. Es ist ganz ausgeschlossen, daß er als „Sitte" die Ursprungsbedeutung darstellt, aus der sich das Recht erst entwickelt hätte.

Ehe wir versuchen, diese Bedeutungsschwächung von δίκη zu erklären, ist der zugehörige Begriff des δίκαιος zu untersuchen. δίκαιοι heißen die, die nicht ὑβρισταί und ἄγριοι sind, sondern gastfreundlich und deren Sinn götterfürchtend ist (6, 120 = 9, 175 = 13, 201; 8, 575). In der Gegenüberstellung zu den ἄγριοι sind die δίκαιοι die in Kultur und Gesittung Fortgeschrittenen; als Gegensatz der ὑβρισταί sind sie innerhalb der Kulturgemeinschaft die, die nicht wie ἄγριοι sind. Denn die ὑβρισταί haben ihren Namen, weil sie über den Durchschnitt der Menschen dadurch hervorragen, daß sie noch wie Wilde sind. In beiden Fällen aber sind δίκαιοι die, die ohne βία dem Fremden freundlich begegnen. δίκαιος und verständig ist Nestors Sohn Peisistratos, weil er dem älteren Fremdling zuerst den Wein zum Spenden bietet (3, 52). Die Argeier waren nicht alle besonnen und δίκαιοι, weshalb ihnen Zeus trauervolle Heimkehr bereitet (3, 133); man denkt an den Götterfrevel des lokrischen Aias. Ebenso heißen die Freier οὔ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι (2, 282), ebenso nennt Odysseus die Phaiaken, da er sich von ihnen verraten und in fremdem Lande ausgesetzt

daß erst die Römer aus der Sitte das Recht, erst die Germanen aus ihr die Sittlichkeit ausscheiden, ist unhaltbar. Die Umkehrung dieser Theorie (Somló 90: „Nicht das Recht, sondern die Sitte ist eine späte Erscheinung der sozialen Entwicklung") dürfte in dieser Allgemeinheit ebenfalls irrig sein.

[1] So schon Lehrs, Popul. Aufs.[2] 106.

glaubt (13, 209). *οὐ καλὸν οὐδὲ δίκαιον* heißt es, Fremde zu schmälern (20, 294 = 21, 312). Und die Worte Telemachs, die als *δίκαιον* bezeichnet werden, nehmen den Fremden in Schutz (18, 414; 20, 322).

Der Gebrauch des Wortes, das „der *δίκη* angemessen"[1] bedeutet, steht noch im Zusammenhange mit der *δίκη* der Ilias. Wenn der Gastfreundliche so heißt, so ist es der, der auch dem Fremden das Seine zuteilt; und auch von den Frevlern gegen die Götter (Aias) und gegen alle Sitte (Freier) kann man noch mit gewissem Rechte sagen: sie sind *οὐ δίκαιοι*, weil sie Göttern oder Mitmenschen nicht ihr Teil zugestehen. Faßt man aber alle vorkommenden Fälle zusammen, so erkennt man, daß *δίκαιος* nur in ganz bestimmter Sphäre gebraucht ist. Von dem, was *δίκη* eigentlich ist, von Schiedsspruch, Urteil, Recht, spüren wir nichts. Dagegen bewegt sich alles im Rahmen dessen, was im Epos sonst *θέμις* heißt: Verehrung der Götter, Gastfreundschaft, Wahrung der adligen Sitten. Wenn *δίκαιος* in der Ilias vorkam[2], so bedeutete es den, der der *δίκη* folgt, indem er „rechtlich zuteilt". Innerhalb dieser Bedeutung, die es bewahrt, ist *δίκαιος* jetzt auf den engeren Kreis der *θέμις* beschränkt. Es ersetzt einen Begriff, für den es kein Wort gibt; erst bei Plutarch steht es: *θεμίστιος*. Der, der sich der *θέμις* angemessen benimmt, der Gegenpart des *ἀθέμιστος*, heißt in der Odyssee *δίκαιος*[3]. So werden die Kyklopen *οὐ δίκαιοι* genannt (9, 175) ebenso wie *ἀθέμιστοι* (9, 106), so ebenfalls die Freier (2, 282 und 17, 363). Ohne daß die ursprüngliche Bedeutung von *δίκαιος* verloren ist, ist es in den Kreis dessen, was *θέμις* ist, gleichsam hineingezwängt.

Diese Tatsachen des Bedeutungswandels von *δίκη* und *δίκαιος* gilt es zu erklären. Die Odyssee ist das Produkt der absterbenden Klasse des ionischen Adels. Ihm ist, wie wir sahen, die *θέμις* Norm seiner Gemeinschaft und damit „Recht". Was nicht zu ihr gehört, an dem hat dieser Adel nicht eigentlich geistigen Anteil. Je mehr, wovon noch zu sprechen ist, *δίκη* zum Schlachtruf jener unteren Schichten wird, die sich gegen die führende Adelsklasse empören, je mehr diese Ritter selbst merken, daß die Grundvesten ihrer Stellung wanken, desto entschiedener lehnen sie die neue geistige Welt, die sie kommen fühlen, ab. In diesen Jahrhunderten geht eine der größten sozialen und geistigen Revolutionen vor sich, und

[1] Hirzel 179.

[2] 11, 832. 13, 6. 19, 181; vgl. oben S. 55 und 57.

[3] Entsprechend gibt es den *ἄδικος* bei Homer noch nicht.

es ist nicht merkwürdig, daß die Begriffswelt der Menschen dieser Zeit aufs stärkste unter ihrem Einfluß steht. Die Dichter, die ihre Gesänge für diesen Adel dichten und singen, leben in seiner geistigen Sphäre; in ihrem Munde wird das Wort, das die neue Zeit auf ihr Programm schreibt, zur farblosen Redensart. Nur so läßt es sich erklären, daß *δίκη*, das in früherer Zeit ein lebendiger konkreter Begriff war, das wenig später in den Werken anderer sozialen Sphären neu und immer wachsend Leben und Kraft gewinnt[1], hier in der Odyssee so ganz kraftlos ist, und daß *δίκαιος* auf den Kreis der Normen der Adelswelt beschränkt wird. Nicht die Schiedssprüche von Richtern, die auch dem Bauern recht geben können gegen den Herrn, haben für diesen Adel Geltung, sondern nur die gesellschaftlichen Normen, der „Code", der auf göttliches Gebot zurückgeht. Hierfür galt das Wort *θέμις*, deshalb wird dem konkurrierenden Begriffe *δίκη* seine Kraft genommen; dagegen: das zugehörige Adjektiv gab es nicht, deshalb wird *δίκαιος* von der *θέμις*-Welt geradezu usurpiert. Mit eindringlicher Deutlichkeit erhellt der Wandel dieser Begriffe, der die Zeit des Rittertums nicht überdauert[2], mit welch mächtiger geistiger Kraft und Bewußtheit der Adel sich der neu aufsteigenden Welt der Polis entgegenstemmt[3].

Das erste und für lange Zeit einzige Dokument des neuen Geistes ist für uns die Dichtung Hesiods; an ihr habe ich den Beweis nachzuholen für das, was ich über die wachsende Bedeutung von *δίκη* behauptete.

Sehr deutlich knüpft Hesiod in seiner Auffassung von *δίκη* an die ursprüngliche an. In dem Streite mit seinem Bruder Perses, dem ersten Teil der „Werke und Tage", erstrebt er die *ἰθείας δίκας* (36), die geraden Urteile, und bekämpft die Könige um ihrer *σκολιαὶ δίκαι* willen (219, 221, 250, 262). Wie es Th. 85 vom musengeliebten Könige heißt, daß er seine „Gebote" in geraden Urteilen (*ἰθείῃσι*

[1] An den wenigen zuerst (S. 58f.) angeführten Odysseestellen zeigt sich, wie auch in dieser Zeit die Linie der Entwicklung weiterläuft; aber die Regel ist zur Ausnahme geworden.

[2] Einzig das adverbiale *δίκην* hat in der späteren Sprache die abgeblaßte Bedeutung bewahrt.

[3] Den Nachweis, daß schon in der Odyssee „die Gerechtigkeit bedeutender für das Leben erscheint", bleibt Hirzel 172 schuldig und muß er schuldig bleiben. Wohl aber spielt in der entwickelteren Zeit und den friedlichen Städten der Odyssee das Richten eine größere Rolle als im Heerlager der Ilias.

δίκῃσι) gibt, so ruft Hesiod (Erga 9) Zeus an: „Im Urteil mache gerade (ihre) Gebote" (δίκῃ ἴθυνε θέμιστας)! Die Könige werden diese δίκη (39, 249) richten; der Dichter kämpft um die Berufung seines Prozesses, den er „in erster Instanz" dank ihrer Bestechung durch Perses (38) verloren hat. Die δίκη dieses ersten Gerichts war „krumm", sodaß der Dichter einen Augenblick meinen kann, es sei schlimm, ein ἀνὴρ δίκαιος zu sein, da der ἀδικώτερος die größere δίκη habe (271ff.). δίκη ist also der Schiedsspruch, das Urteil, das gerade oder krumm sein kann[1]; es ist zugleich auch erst das bloße Anrecht auf ein Urteil (wie Il. 19, 180), denn anders könnte Hesiod nicht sagen, daß der Ungerechte die größere (mächtigere) δίκη habe[2].

Von den ἴθεῖαι δίκαι aber heißt es, daß sie von Zeus stammen (36); die geraden Urteile sind göttlich. Und wo die Menschen solche geraden Urteile fällen an Fremde wie Eingeborene und nicht das δίκαιον überschreiten, dort blüht die Stadt (225f.). Eine Fülle von Segen ergießt sich über die „geraderichtenden Männer" (230). Für Hesiod sind die ἴθεῖαι δίκαι die Grundlage der Polis und ihres Gedeihens[3].

An diesem Punkte macht das Denken den Schritt zur Abstraktion. δίκαιος ist schon bei Homer der Mann, der „rechtlich" zuteilt. Jetzt erscheint als abstrakter Begriff τὸ δίκαιον[4]. Ihm folgt δίκη. Schon als die richterliche Entscheidung im Streit ist sie ein Höheres über den Anschauungen der Parteien. Schon als Urteil des Schiedsgerichts bedeutet sie den Gegensatz zur βία. Dieses Höhere und Gegensätzliche aber konnte der Schiedsspruch nur dann bleiben, wenn er sich als gerade erweist, wenn er in Wahrheit Jedem das Seine zuteilt. Bereits in der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs δίκη liegt, obwohl in ihr die Geradheit, sagen wir: Gerechtigkeit, keineswegs notwendiges Teil ist, seine weitere Entwicklung be-

[1] Nur bei Hesiod stehen neben den δίκαι, den Urteilen, die θέμιστες, die richterlichen Gebote; darüber vgl. Anhang, S. 98.

[2] Übertragen wird δίκη auch zum Ort des Urteils, zum Gericht (Th. 434), wie es denn mit der Zeit fast alle konkreten Vorgänge des Rechtsganges (Anspruch, Klage, Urteil, Strafe u. a.) ebenso umfaßt wie die Ideen von Recht und Gerechtigkeit; Hirzel 104ff. Erst unter dem Einfluß von δίκη nimmt in der späteren Literatur auch θέμις, dessen eigentlicher Sinn verblaßt ist (oben S. 19ff.), einzelne dieser Bedeutungen wie Recht, Strafe u. a. an.

[3] Vgl. die εὐδικίαι des Königs; oben S. 58. Es sind alte Anschauungen, die, sich wandelnd, weiterbestehen.

[4] ὅτι ... μή τι παρεκβαίνουσι δικαίου (226); vgl. τὰ δίκαια (217).

schlossen. Aus der ἰθεῖα δίκη, die sagt: Leide, was Du tust! (Frg. 174), wird die δίκη schlechthin. Wenn das Urteil gerade ist, kehrt es sich nicht an Reichtum, Macht, Adel; es richtet den Bauern wie den Vornehmen; es ist „Recht". So wird δίκη selbst zum grundsätzlichen Ausdrucke des Rechtsanspruchs der Unterdrückten gegen die Herren, wird „Recht"[1].

Bekanntlich hat die griechische Sprache kein eigentliches Wort für „Recht", für das römische ius[2]. Das Wort δίκη aber, das zunächst nur den konkreten Vorgang des Urteils bezeichnet, setzt in „König und Mann", d. h. in beiden „Parteien", eine gleiche Sphäre der psychischen Einstellung voraus, das „Rechtsbewußtsein". Keineswegs ist δίκη Rechtsnorm, wie man etwa die pluralische Verwendung (Il. 16, 542; Od. 3, 244) als „Normen" verstehen könnte. ἰθεῖα δίκη wird δίκη, wie im Deutschen das Wort, in dem das Gerade wurzelhaft enthalten ist, „Recht" wird. Ebenso wie dieses ist δίκη subjektives Recht, Befugnis[3], während alle Norm objektiv ist. Die in der konkreten δίκη liegende Voraussetzung des Rechtsbewußtseins macht es möglich, daß das Wort, das eigentlich das „Urteil" bedeutet, zum Ausdrucke sowohl der verschiedensten Einzelvorgänge des Rechtsgangs[4] als auch der abstrakten Idee, des Rechts schlechthin, werden konnte.

Bei Hesiod gehen konkrete und abstrakte Bedeutung durchaus durcheinander. Letztere wird deutlich, wenn er dem Bruder zuruft (213ff.): „Du höre auf die δίκη, mehre nicht die ὕβρις. Denn ὕβρις ist nicht nur für den Geringen schlecht; sogar der Vornehme trägt schwer an ihr. δίκη wird am Ende über ὕβρις siegen!" Vielleicht nirgends so wie hier spüren wir in des Dichters Worten den Geist einer neuen Zeit. Hesiod weiß, daß der Vornehme und der Geringe nicht die einzige Gliederung der Menschheit darstellen; zwar liegt es auch für ihn noch näher und scheint weniger bedenklich, wenn den Vornehmen die Hybris ergreift als den Geringen; aber doch sendet Zeus allen, die voll Hybris sind, die δίκη (238/9). Denen, die gerecht sind und deshalb im Glücke leben (ein Glück, das durch

[1] Erst von dieser δίκη heißt es Od. 14, 84 (oben S. 59), daß die Götter sie ehren. Die „Verengung" auf die rechtliche Sphäre, die man bei Hesiod gegenüber Homer feststellen wollte (Hoffmann, D. eth. Terminol. 106), ist in Wahrheit Vertiefung und Abstraktion.

[2] L. v. Stein, S-B. Wiener Ak. 1879, 245; Wilamowitz, StuG. 59.

[3] Amira 10, Schröder 18.

[4] S. 63, 2.

Friede, reichliche Nahrung, gute Kinder charakterisiert wird, wie es dem naiv-materialistischen und im Grunde aëthischen Denken des Bauern entspricht), — ihnen stehen die Schlechten gegenüber, denen es übel ergeht (240ff.). Alles das, was man nicht tun darf (320ff.): Geld rauben („denn gottgegeben ist es viel besser!"), Übles tun gegen den Schutzflehenden und Fremden, Ehebruch mit des Bruders Frau, Frevel gegen Waisen und alte Eltern — alles dies sind ἔργα ἄδικα (334). Man sieht an der Art dieser Forderungen, daß ἄδικον ist, was sich gegen die Schwachen richtet: δίκη ist das Recht des Unterdrückten, des Schwachen, das sich aufrichtet an dem Glauben an eine schließliche Belohnung des δίκαιος durch das von Zeus gespendete äußere Glück, den ὄλβος (379f.). δίκη geht verloren, wo die Gewalt herrscht; deshalb mahnt Hesiod den Bruder: „Höre auf die δίκη, vergiß ganz der Gewalt" (275)! Das elende fünfte Geschlecht der Menschen, unter dem der Dichter leben muß, ehrt den δίκαιος ἀνήρ nicht; δίκη ist in den Fäusten (190ff.). Zum ersten Male findet das griechische Bewußtsein die Unterscheidung nach sittlichen Werten, und zum Maßstabe dieser neuen Wertungen wird die δίκη. Deshalb teilt Hesiod die Menschen nun ein in ἀγαθοί und κακοί[1], in δίκαιοι und ἄδικοι. Das Wort δίκαιος hat seinen ursprünglichen Zusammenhang mit der δίκη, der in der Odyssee eingeschränkt war, völlig wiedergefunden. Und da die δίκη des Richters das Wahre aufdeckt, kommt auch δίκαιος zur Bedeutung des Wahrhaften: das δίκαια-Sprechen steht dem Lügen gegenüber (Erga 280/3), und von Nereus heißt es (Th. 233ff.) sowohl, daß er ohne Lüge und wahr ist, als daß er δίκαια καὶ ἤπια δήνεα weiß. ὕβρις aber ist das Gegenteil der δίκη, der Ausdruck der ἀ-δικία.

Gegen die βία der Machthaber tritt die δίκη der Unterdrückten in die Schranken. Den gentilizischen Adelsstaat überwindet die Polis, die alle Freien umfaßt. Zu ihr gehört δίκη, das lehrt uns Hesiod. δίκη verdrängt θέμις. Das alles sehende Auge des Zeus sieht, welche δίκη die Polis in ihren Mauern birgt (269). Die Tiere haben keine δίκη, sie fressen einander auf[2]; aber den Menschen gab Zeus die δίκη, ἣ πολλὸν ἀρίστη (276ff.). δίκη ist „die Beste" (vgl. 36), d. h. der höchste Begriff dieser ethisierenden Weltan-

[1] Das sind ihm ethische, nicht politische Begriffe.

[2] Im Gegensatz hierzu spricht der wenig jüngere Archilochos (Frg. 84) von der Tiere ὕβρις und δίκη, macht Zeus auch zu ihrem Herrn: es ist die Übertragung menschlicher Zustände aufs Tierreich.

schauung; als solcher ist sie die Grundlage einer alle Menschen umfassenden Gemeinschaft, die der Grieche in der ihm eigentümlichen Staatsform sieht, der Polis. Es ist sehr charakteristisch, wie schon in Hesiod das Gemeinschaftsgefühl der Polis lebendig ist: die ganze Stadt leidet mit durch den einzelnen Schlechten (240). Hieraus folgt als Forderung die Verpflichtung des Einzelnen zur δίκη, nicht um einer individuellen Sittlichkeit, sondern um der Gemeinschaft willen, der Polis. Das Recht des Schwachen ist zugleich die Verpflichtung des Starken; δίκη bleibt ihrem Ursprunge treu, indem sie ausgleicht: die Entwicklung zur Demokratie liegt schon in den Keimen der Polis beschlossen[1].

[1] Über die Weltanschauung der Erga hat Ed. Meyer, Genethliakon f. Robert 159ff. gehandelt. Mit vollstem Recht sucht er die Erga als persönliches Ganzes zu begreifen. Aber er will den Dichter mit den Worten und Begriffen eines philosophischen Weltbilds fassen, das um Jahrhunderte jünger ist; das führt m. E. zu schiefer Betrachtung. Weder ist der dichtende und denkende Bauer ein „Philosoph" (169, 2) noch ist δίκη das „Sittengesetz" (162). Hesiods Anschauung von Welt und Leben ist nur aus der Empörung des Unterdrückten heraus zu erklären; sie erst lehrt ihn die Reflexion, der die δίκη zur Grundlage der menschlichen Gemeinschaft wird. Die Ethik der Polis, nicht des individuellen Menschen ist erwacht. Hesiod selbst steht durchaus im Banne einer naiv-primitiven Anschauung, die Reichtum und äußeres Glück (πλοῦτος und ὄλβος) als Lohn eines guten Lebens ansieht. Nicht einmal, daß „Arbeit adelt" (Meyer 165, 187), sagt er; wenn er die Arbeit preist, tut er es um des äußeren materiellen Vorteils willen; „arbeite, damit Du nicht hungerst" (299). Die ἀρετή, die dem Schweiße der Arbeit folgt (289), ist keineswegs sittliche Tugend, denn: πλούτῳ ἀρετὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ (313) (vgl. Wilamowitz, SuS. 169ff.). Aus Arbeit fließen Reichtum und Beliebtheit (308/9); wer aber mit Gewalt oder durch Zungengewandtheit ὄλβος erwirbt, den machen die Götter wieder arm (321ff.) Die δίκη, die Zeus denen verhängt, die voll ὕβρις sind (238/9), ist nicht im eigentlichen Sinne ethisch, auch sie gehört in den Kreis der praktisch-realen Lebensauffassung des Bauern. Daß der, der frevelt (ὑβρίζει), indem er sich übers Maß (ὑπέρ!) erhebt, von den Göttern bestraft wird, ist älteste griechische Anschauung, ist wohl Glaube jeder Religion, die über die primitivste Stufe hinausgewachsen ist. Sogar für die amoralische Welt Homers ist die Bestrafung der Hybris selbstverständlich, ja sie steht geradezu im Zentrum beider Epen: in der Ilias ist der Groll des Achilleus und damit das von den Göttern den Griechen gesendete Leid Folge der Hybris Agamemnons (1, 203); in der Odyssee findet das Tun der Freier, das ὕβρις heißt (1, 368; 4, 321. 627 u. ö.), furchtbare Vergeltung. Deshalb kann man nicht sagen, daß bei Hesiod „Zeus zum Träger der sittlichen Weltordnung geworden sei" (Meyer 164); von ihm gilt noch wie von den homerischen Göttern, daß bei ihnen τέλος ἐστὶν ὁμῶς ἀγαθῶν τε κακῶν τε (Erga 668). Vgl. auch MWundt 71ff.

δίκη ist ἐκ Διός. Nichts liegt für den Griechen näher, als aus diesem unfaßbaren Abstraktum eine Gottheit zu machen, die nun natürlich die Tochter des Zeus wird. Als ihre Mutter steht in der Theogonie (901f.) Themis, als ihre Schwestern gelten Eunomia und Eirene[1]. Der Gedanke dieser theologischen Konstruktion ist eindeutig: als Töchter der Göttin, die die Norm der alten Adelsgemeinschaft verkörpert, erscheinen die Vergöttlichungen der Ideen, die die werdende Polis beherrschen. Wie naturgemäß die Förderungen der δίκη sich mit denen der θέμις berühren (vgl. z. B. die Betonung der Gastfreundschaft), so baut der Geist der Polis — trotz alles Gegensatzes — weiter auf dem, was der Adel als Erbe hinterläßt. Dieser Tatsache gibt Hesiod symbolischen Ausdruck.

An zwei Stellen der „Werke und Tage" ist von der Göttin Dike die Rede, die nicht völlig zusammenstimmen, aber doch wohl beide echt hesiodisch sind. Es heißt zunächst (220ff.): „Der geschleppten Dike Weg geht, wo geschenkschluckende Männer sie bringen, die in krummen Urteilen ihre Sprüche entscheiden. Sie aber folgt, beweinend Stadt und Wohnungen der Völker, nebelverhüllt, Übel bringend den Menschen, die sie vertreiben und als nicht gerade verteilten!" Was in dieser Schilderung auffällt, ist, daß in ganz merkwürdiger Weise Göttin und Begriff durcheinander gehen[2].

[1] Hesiod nennt diese drei Göttinnen „Horen". Das ist „durchsichtige Symbolik"; Gruppe 1080, 3. Wohl kann man fragen, wie Hesiod dazu kommt, die Göttinnen politischer Ordnung als Horen zu bezeichnen, und daraus schließen, wie ihm die Wesensart dieser alten Naturgottheiten erscheint. Doch ist möglich, daß Gaia-Themis als Mutter der Horen ihm irgendwie gegeben war. Jedenfalls: der umgekehrte Schluß von den Horen auf Dike ist falsch. Mit vollem Recht scheidet Jolles, RE. VIII, 2303 die Einzelgöttin Dike streng von der Pluralgottheit der Horen. Ein „uralt mythischer Zusammenhang von Schicksal, Recht und Licht" (Dieterich, Abraxas 96) ist damit, daß Dike eine der Horen und (bei Parmenides 1, 14, wo noch dazu orphische Einflüsse mitsprechen) — ebenso wie diese sonst — Hüterin der Himmelstore ist, noch nicht wahrscheinlich gemacht.

[2] 220: Δίκη 221: δίκαι 224: μιν ist die Göttin, aber schon οὐκ ἰθεῖαν bezieht sich wieder auf den Begriff, das Urteil. Wie stark in ihm noch der Begriff des Zuteilens ist, zeigt das Verbum: ἔνειμαν. — Zwar ist solches Schwanken zwischen Begriff und Gottheit im Griechischen nicht selten, aber doch nur möglich, wo die Gottheit ihren Zusammenhang mit der gedanklichen Sphäre der Abstraktion oder auch der gestaltenden reiner Poesie nicht verleugnen kann. Deshalb darf man aber nicht jede Scheidung von Begriff und Gottheit für falsch erklären (Wilamowitz, Eur. Her.[2] zu 556); vgl. auch Dornseiff, Pindars Stil 51ff.

Man hat den Eindruck, als sähe man geradezu in das Werden der Vergöttlichung des Begriffs hinein; die Göttin ist ohne irgendwelche lebendigen Züge, ganz unplastisch, gebildet; nur daß die Menschen sie mißhandeln und vertreiben und daß sie weint, gibt ihr einigermaßen Leben. Die Bezeichnung „nebelverhüllt", d. h. unsichtbar[1], teilt sie mit Dämonen, die zwischen Mensch und Gottheit stehen (125, 255); sie gleicht sie aber auch den Erinyen an, die schon die Ilias (9, 571; 19, 87) so nennt. Es ist, als zögerte Hesiod, Dike zur Göttin, zur Olympierin zu machen. Er ringt mit der Vergöttlichung, die er selber erst schafft. Denn das scheint mir hieraus hervorzugehen: so wie der theologische Dichter *Εὐνομία* und *Εἰρήνη*, *Αἰδώς* und *Ὅρκος*[2] u. a. erst zu Göttern macht[3], so auch *Δίκη*[4].

[1] Rohde I, 96, 3.

[2] Ob die geistvolle Deutung Hirzels, Eid 149ff. *Ὅρκος* — Orcus zutrifft, ist mir recht zweifelhaft.

[3] Noch reicher treten solche personifizierten Abstraktionen in der Theogonie auf; Decharme, La critique des tradit. relig. 19f.

[4] Farnell V, 444ff. Für alle diese Götter — im Gegensatze zu Nemesis, Themis u. ä. — ist charakteristisch, daß sie im Kult fast keine Rolle spielen, eine um so größere in der älteren Poesie; der Grieche hat den abstrakten Begriff, der hinter einer jeden steht, niemals vergessen können; über Dike vgl. Gruppe 1080, 3. Bezeichnend steht noch bei Athenaios XII, 546b: *ἀπεθεώθη δὲ καὶ αὐτὸ τὸ τῆς Δίκης ὄνομα· ὥστε παρ' ἐνίοις καὶ βωμοὺς καὶ θυσίας γίνεσθαι Δίκῃ.* Alle Versuche, in Dike eine alte Lichtgöttin sehen zu wollen (Dieterich, Abraxas 96, Usener, Götternamen 180f., Gilbert, Griech. Götterl. 121, 1), scheinen mir des Beweises zu ermangeln. Ein paar Tragikerzitate, die sie als allsehend und „ans Licht bringend" bezeugen oder auch vom *θεῖον φάος Δίκης* reden, besagen kaum etwas, noch weniger späte orphische Belege. (Zu ihnen vgl. jetzt Kern, Orpheus 32, 40, 49f.). Dike ist niemals eine Gottheit des popularen Glaubens gewesen, weder vor noch nach Hesiod. Sie verdankt es der engen Verbundenheit des Begriffs *δίκη* mit der Polis, daß sie im Denken der Griechen mehr und mehr Boden gewinnt; vor allem durch den Mund der Tragödie (vgl. die Zusammenstellung bei Waser, RE. V, 576) dringt sie ins allgemeinere Bewußtsein. Erst die Spekulationen von Dichtern, Philosophen und theologischen Lehren geben ihr, indem sie sie älteren Gottheiten angleichen, etwa als der Göttin des Wahren gewisse Züge der Lichtgottheiten oder machen sie als die Göttin der Vergeltung zur Unterirdischen (Soph. Ant. 451, Jambl. de Pyth. vita 9; ebenso auf unteritalischen Vasen, Hartwig, Arch. Ztg. 1894, 264; Dieterich, AfR. XI, 159; Hirzel 151ff.). Es liegt wahrhaftig näher, daß die Göttin, die das Verbrechen „ans Licht zieht", nachträglich einer Lichtgottheit angeglichen wird, als daß umgekehrt eine Lichtgottheit ihren Namen leiht, um richterliche Urteile zu bezeichnen. Für die Unterweltsgöttin gilt das Gleiche. Daß die Göttin Dike niemals im

Anders tritt uns die Göttin an der zweiten Stelle entgegen (256ff.). Hier ist zunächst die Rede von den 30000 Unsterblichen, die die δίκαι wahren; sie heißen „nebelverhüllt" wie vorher Dike, sie haben gleichsam diesen Teil ihres Wesens übernommen. Dann fährt Hesiod fort: „Die Jungfrau Dike, die Tochter des Zeus, herrlich und geehrt den olympischen Göttern, — wenn einer, auf krumme Art schmähend" (man sieht: die Geradheit ist jetzt Wesenselement der Dike) „sie schändet, so setzt sie sich alsbald nieder zu ihrem Vater Zeus[1] und klagt über den Sinn der ungerechten Menschen, auf daß er büße". Hier wird uns ein klares, schönes mythologisches Bild gegeben: Dike ist jetzt unter den Olympiern, ja der Dichter betont (denn seine Hörer wissen davon bisher nichts), wie geehrt sie dort ist. Durchaus lebendig geschildert, erscheint sie nicht eigentlich als selbst handelnd; sie ist ohne eigene Macht, als Recht der Schwachen ist sie selber schwach, ein Kind, dessen Kränkung der Vater ahndet. Die Göttin hat aus der spekulativen Phantasie des Dichters ihre erste Gestalt gewonnen[2].

Das Bild der von den ungerechten Menschen vertriebenen Dike findet sich auch in der schon mehrfach zitierten Iliasstelle (16, 387). Hier ist ebenfalls schon die Personifizierung durchgeführt; es wäre richtig, das Wort als Eigennamen zu schreiben. Eine Gegenüberstellung zeigt die Übereinstimmung mit Hesiod:

Homer: οἳ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας,
ἐκ δὲ Δίκην ἐλάσωσι, θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες.

Hesiod: (221) ... σκολιῇς δὲ δίκῃς κρίνωσι θέμιστας.
(224) οἵ τέ μιν ἐξελάσωσι ...

Und der bei Homer einzigartige Versschluß θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες steht bei Hesiod wenige Zeilen später (251). Ich betonte schon, daß der Inhalt der beiden Iliasverse zu der homerischen Ge-

---

Volksbewußtsein wirkliches Leben gewonnen hat, wird dadurch bestätigt, daß den vielen mit dem Namen der Themis zusammengesetzten Eigennamen (S. 26) kein einziger entspricht, der den Namen der Dike trägt (Fick-Bechtel, Gr. Personennamen 99). Man kann dies nicht mit dem (sekundären) Charakter der Dike als der Unterirdischen erklären (Hirzel 167 f.). Im allerschärfsten Gegensatze zu Themis ist in der ganzen Tradition über Dike nicht die leiseste Spur, die auf ältere Zeiten hindeutete.

[1] Deshalb heißt sie später πάρεδρος Διός; Hirzel 412f.

[2] Der Widerspruch der zwei Bilder der Dike erklärt sich wohl damit, daß Hesiod das zweite später schuf als das erste. Daß die „Werke und Tage" nicht in einem Zuge geschrieben sind, ist nicht zu bezweifeln, mag man auch die Komposition des Ganzen noch so verschieden beurteilen.

dankenwelt nicht passen will. Tatsächlich aber stören sie auch den engeren Zusammenhang, in dem sie stehen. Das Gespann des Patroklos wird dem Fluten regengeschwollener Ströme verglichen, die die Werke der Menschen zerstören; sie sind von Zeus gesendet, wenn er, den Männern grollend, sie heimsucht. Diesem keiner Erklärung bedürfenden Satze folgen die zwei Zeilen, die ebenso überflüssig sind als durch die an dieser Stelle unangebrachte Polemik das Ganze des Gleichnisses zerreißen. Sie sind spätere Interpolation auf Grund des Wortlauts Hesiods[1].

Damit scheint das Bild der Entwicklung des Begriffs klar. Aber der Linie von der Ilias zu Hesiod fehlt der Anfang; schon oben (S. 57f.) betonte ich, daß das Schiedsurteil nicht die erste Bedeutung von *δίκη* sein kann. Hier muß die Etymologie weiterhelfen.

Die übliche Ansicht[2] sieht in *δίκη* die Wurzel *δ⟨ε⟩ικ-(δείκνυμι)* und betrachtet den ursprünglichen Sinn als „Weisung" des Richters an die Parteien. Gegen diese Etymologie spricht die Tatsache, daß *δείκνυμι* niemals in Beziehung zur richterlichen Tätigkeit verwendet wird[3], spricht vor allem, daß unsere ältesten Belege mit der „Weisung" nicht in Einklang zu bringen sind; weder liegt in ihr das den Streit Beendende noch das Zuteilende; auch scheint die „Weisung" ähnlich dem „Spruch", der *θέμις*, durchaus nur dem Willen und der eigenen Überlegung des Richters zu entspringen, während die Iliasstellen darauf hindeuteten, daß das Geben der *δίκη* nicht vom Ermessen des Richtenden abhängt.

Man hat neuerdings eine andere Etymologie aufgestellt: *δίκη* gehört zu *δικεῖν*[4]. Sie scheint, soweit ich sehe, zwar aus sachlichen,

[1] Auch Finsler 252 betont, daß die Stelle in Homer einzig in ihrer Art ist, glaubt sie aber halten zu müssen, da das Gleichnis hier „durch den Stil gefordert sei". Das ist richtig; aber nicht gefordert, ja überflüssig und störend sind die an das eigentliche Gleichnis angehängten zwei Verse, und nur in ihnen findet auch Finsler die Anstöße. Ich denke, die Folgerung ergibt sich. Damit erledigt sich der Haupteinwand Thalheims, BphW. 1908, 52 gegen Hirzels Deutung von *δίκη* als Urteil, da er gerade auf Grund dieser Stelle erklärt, daß „schon in der Ilias die abstrakte Bedeutung Recht im Sinne von ‚Gerechtigkeit' völlig ausgeprägt ist".

[2] Waser, RE. V, 574; Boisacq 170; Hirzel 58, 1.

[3] Hirzel 60, 8. Das kurze *ι* in *δίκη*, das Hirzel (Anm. 5) gegen die Wurzel *δεικ-* anführt, beweist, wie mir Prof. W. Schulze versichert hat, weder für noch wider.

[4] Hirzel 94. Ich übernehme von ihm die Tatsache der Etymologie; aber zu seiner Begründung und Ausführung stehe ich in Widerspruch. Er

nicht aber aus sprachlichen Gründen bekämpft worden zu sein. Ich hoffe zu zeigen, daß auch sachlich nichts dagegen steht. δικεῖν heißt „werfen". Dann ist δίκη der „Wurf", durch den der Streit beendet wird. Die bisher unerklärten Ausdrücke der ἰθεῖα und σκολιὰ δίκη, des ἐς μέσον δικάζειν bekämen jetzt Sinn: ein Wurf kann gerade und krumm[1] sein, er kann auf einen bestimmten Punkt zugehen, der das μέσον ist. Was ist das für ein Wurf?

Es ist hier nötig, kurz auf die früheste Entwicklung von Recht und Gericht überhaupt einzugehen[2]. Die enge Verbundenheit von Recht und Religion gehört heute zu den Gemeinplätzen der Rechts- wie der Religionshistoriker[3], obschon auch Widerspruch laut geworden ist, der glaubt, die Amoralität primitiver Religion sei mit dem Recht nicht in Einklang zu bringen[4]. Ohne auf das Grundsätzliche dieser Debatte eingehen zu können, sei daran erinnert, wie die Geschichte von θέμις uns wahrscheinlich machte, daß die erste dem menschlichen Bewußtsein gemeinsame Autorität religiöser Natur ist, daß das erste Bindende des Gemeinschaftstriebes die aus der übernatürlichen Sphäre ihre Kraft ziehenden „Urnormen" sind. Sie sind die erste Form menschlicher „Ordnung" und damit objektiven Rechts[5].

Am eindeutigsten und am wenigsten bestritten ist der Anteil der Religion dort, wo die „Autorität" am entschiedensten in Erscheinung tritt, im prozessualen Recht[6], worunter ich jede Rechtserscheinung verstehe, die es mit der Wiedergutmachung eines Schadens und der Schlichtung von Streit zu tun hat. Hierauf

sieht in der δίκη eine Bewegung des Richterstabes; aber tatsächlich bedeutet δικεῖν nicht Werfen oder Schlagen oder Ausstrecken, sondern ausschließlich Werfen; Kretschmer, Glotta I, 381.

[1] Denn σκολιός heißt nicht „schief". Deshalb ist die Argumentation von Hirzel 99 falsch. Er erkennt selbst (Anm. 4), daß σκολιός eigentlich „krumm", nicht „schief" bedeutet; darüber kann man sich doch nicht mit Platon und — Kant hinwegsetzen!

[2] Zum Folgenden u. a. Kohler, Wilutzki, Schrader 654ff., zahlreiche Aufsätze in der ZfvR.

[3] Vgl. Mitteis, Antike Rechtsgesch. u. roman. Rechtsstudium 5. Er sucht das gemeinsame höhere Prinzip für θέμις und δίκη und weist damit auf das Grundproblem dieser Untersuchungen hin.

[4] Z. B. Oldenberg 284, Schrader 659. Auch Latte nimmt das Sakrale im Recht als sekundär.

[5] WWundt 7ff., 419ff. Oben S. 49ff.

[6] Grimm II, 351; Brunner I, 150; Kohler 43; Wilutzki III, 127.

kommt es in unserem Zusammenhange allein an; denn nur hier wird bewußt die Rechtsverwirklichung erstrebt, und erst damit hat der Mensch ein Verhältnis zur Idee des Rechts[1]; erst daran, daß jemand ihn schädigt, erkennt der Mensch, daß es Unrecht gibt.

Die primitivste Form der Wiedergutmachung eines erlittenen Schadens ist die Selbsthilfe. Sie ist noch kein Recht. In ihren Kreis gehört die Blutrache[2]; doch hier beginnen die Grenzen zwischen „Fehde" und „Recht" zu verschwimmen. Die Selbsthilfe erfährt ihre ersten Einschränkungen durch die Religion, und zwar in früher Zeit ohne gerichtliche Form, als bloße Vereinbarung der Parteien, als gegenseitiges, durch bestimmte Handlungen wie Blutrunk oder -mischung, Austausch zauberkräftiger Dinge, Opfer u. a. magisch gebundenes Versprechen, als „promissorischer Eid" beider Parteien[3]. Ursprünglich wird dieser Eid nicht durch Anrufung eines wachenden und rächenden Gottes geschützt, sondern durch Zauber. Doch beides ist die Unterwerfung des Menschen unter eine übernatürliche Kraft; die Form des Eides aber wandelt sich mit der allmählichen Entwicklung von primitiver zu höherer Religion.

In den Einschränkungen der Selbsthilfe, d. h. in den Mitteln und Wegen zu einer Aussöhnung der Gegner, zu der „Scheidung" des Streits, liegt auch der erste Zweck alles Gerichts[4]. Diese „Aussöhnung", wenn sie nicht durch Vereinbarung geschieht, muß notwendig in der Unterwerfung eines Teils bestehen. Wer die stärkere Zauberkraft hat, der „hat recht". Mit beginnenden Gottesvorstellungen wird dies zur Frage, auf wessen Seite die Gottheit steht. Dies ist

---

[1] Vgl. die schönen Ausführungen von KFHermann 74ff.

[2] Brunner I, 221ff. Vgl. 223, 1: „Die Rache ist älter als die Rechtsordnung".

[3] Vgl. hierzu die auf reichem ethnographischen Material aufbauende Darstellung von Lasch 8, 13ff. Anders Hirzel, Eid 177, 214ff., dessen scharfsinnige Untersuchuug aber mehr die spätere Entwicklung des Eides aufhellt als seine Urgeschichte. Erfolgt der Eid unter Austausch vou Geschenken, so handelt es sich ursprünglich wohl stets um ein Mittel, den Gegner durch Zauberkraft zu binden, nicht um Dinge, die nur wertvoll sind, um ein „τίμιον" (Hirzel, Eid 19ff.). Wenn sogar Lasch 16 für letzteres anführt, daß z. B. die Marokkaner ihren Burnus austauschen, so geschieht das nur, um in der Verbrennung des Burnus die Möglichkeit einer Zauberwirkung auf den Gegner zu haben. Der Begriff der Verpfändung (Hirzel, Eid 28ff.) ist überall erst sekundär; anders R. M. Meyer, AfR. 15, 439ff. Vgl. auch WWundt 405ff.

[4] Brunner I, 256, Schröder 92, Amira 269, Latte 11.

der Ursprung des Gottesgerichts, des Ordals[1]. Die Gottheit wird Schiedsrichter. Die Ansicht[2], Gottesurteile seien erst bei gewisser Ethisierung des Götterglaubens möglich, ist irrig; die ungeheure Fülle der Belege von Ordalen bei primitiven Völkern beweist schlagend das Gegenteil[3].

Die einfachsten Formen des Gottesurteils sind Los und Kampf[4]. Das Los bezeichnet den, der der Gottheit genehm ist; es ist somit schlechthin Willensausdruck des Gottes, wie man denn vom „Losorakel" spricht, das auch Zukünftiges lehren und zuteilen kann[5]. Wir sehen an dieser Stelle Zusammenhänge zwischen Orakel und Ordal, sie stammen beide aus dem Willen der Gottheit. Wenn, wie ich zu zeigen hoffe, *δίκη* ursprünglich ein dem Los verwandtes Gottesurteil ist, so sind *θέμις* und *δίκη* zwar nicht, wie man wohl schon erwartet hat und wie vielleicht fas und ius[6], auf ein gemeinsames höheres Rechtsprinzip zurückzuführen, einfach deshalb, weil *θέμις* kein Recht ist, aber sie sind Schwestern, die mit Notwendigkeit den Anfängen aller Religion entstammen. Den Griechen ist die Anschauung, daß beide Begriffe göttlichen Ursprungs sind, niemals verloren gegangen[7].

Das Los ist nicht an soziale Gleichheit derer, über die gelost wird, gebunden; es scheint sogar, als diente es vorzugsweise zur Überführung Unfreier[8]; dann ist es Rechtsmittel vor allem der

---

[1] Glotz, L'ord. 5 nimmt das *γένος* als Ursprungssphäre des Ordals an, was sich aus seiner Grundanschauung einer primitiven Periode der „famille souveraine" erklärt. Daß ein gewisser Teil der von mir als „Urnorm" (S. 55ff.) bezeichneten Bindung durch die Kultgemeinschaft des Geschlechts bedingt ist, ist zweifellos; daß das aber für die eigentlich gerichtliche Sphäre uneingeschränkt gilt, bezweifle ich. Vgl. auch oben S. 10, 1.

[2] Insbesondere vertritt ein Teil der deutschen Rechtshistoriker die Meinung, daß erst christlicher Einfluß das Gottesurteil in das germanische Recht hineingetragen habe; Schröder 93f., Amira 277f. Dagegen Grimm II, 563ff., Brunner I, 261f., II, 400ff., auch Wilutzki III, 136. Amiras Polemik gegen Brunner (GGA. 1896, 206ff.) wirkt keineswegs überzeugend.

[3] Grimm a. O., Kohler 43. Die indischen Gottesurteile sind bekannt; Kägi, Festschrift Zürich 1887. Besonders eindrucksvoll das Aka-Wesen bei den Ewe; Spieth, Ewestämme 535f., 674f.; Meinhof, AfR. 11, 559. Zahlreiche Beispiele sonst im AfR. und der ZfvR.

[4] Hirzel, Eid 186ff.

[5] Vgl. z. B. Wellhausen, Reste arab. Heident. 127f.

[6] Sohm, Institutionen[18] 22, 2; oben S. 71, 3.

[7] Hirzel 158f.

[8] Brunner II, 413f.

Schwachen. Anders der Zweikampf. Er ist das Gottesurteil zwischen Gleichen und bestand wohl schon (als Form der Fehde), ehe die Religion ihn zur Rechtseinrichtung machte; er ist als Gottesurteil die „rechtlich organisierte Selbsthilfe" κατ' ἐξοχήν. Aber der Unterliegende stirbt; damit ist das Ordal zugleich Strafvollstreckung. Der Begriff der Aussöhnung der Parteien reicht nicht mehr aus, aber noch ist das Ordal Schiedsgericht[1].

Mit der fortschreitenden Entwicklung der religiösen Vorstellungen einerseits, aus dem Zwange, die Bestrafung des Übeltäters, auch wenn er kein Freier ist, der Selbsthilfe zu entziehen, andererseits, vor allem auch dort, wo ein Einzelner gegen die Gesamtheit oder gegen die Gottheit gefehlt hat, erwachsen die Ordalformen, in denen die Gottheit als wahrhafter Richter angerufen und ihr zugleich die Strafe übertragen wird, in denen das Urteil des Gottes Beweis von Wahrheit nnd Unschuld ist[2]. Der Zweikampf steht zwischen dem „uneigentlichen" Ordal, dem Los, und den „eigentlichen" Ordalen, die nur dem „Wunder" oder dem „Zufall", d. h. ganz und ausschließlich der Gottheit vertrauen, jenen bekannten Proben von Wasser und Feuer, die in schwach variierten Formen bei nahezu allen Völkern vorkommen, denen, wenn alles ehrlich zuging, der Delinquent notwendig zum Opfer fiel. Sie sind Reinigungszeugnis, sind die Waffe des Schwachen, der Frau, des Knechts, die im Vertrauen auf ihre Unschuld oder unter dem Zwang eines Mächtigen die Gottheit anrufen.

Das Gottesurteil ist eine Entscheidung vor dem Vertreter der Gottheit, dem Zauberer, Priester, König[3]. Aber dieser hat in die

[1] Leist 133; Glotz 272ff., Swoboda 49, Brunner I, 263ff.; vgl. Glotz, L'ord. 4f., Schurtz, Urgesch. d. Kultur 617. Sieht man im Zweikampfe schlechthin die rechtlich organisierte Selbsthilfe, so fragt sich doch, kraft welcher Autorität diese „rechtliche" Organisierung erfolgt, welches die Macht ist, von der die Normen und Regeln des „organisierten" Zweikampfs gesetzt werden. Ich kann sie ursprünglich nur in der Gottheit sehen, und erkenne deshalb den grundsätzlichen Unterschied, den man vielfach zwischen dem Zweikampf als „selbstständiger Form des Prozesses" und als Gottesurteil macht (z. B. Schröder 94, Amira 275f.), nicht an; zu ähnlichem Ergebnis kommt WWundt 429f.

[2] Also ist das Finden der Wahrheit, obwohl schon in frühen Gerichtsformen die einzige Erklärung, doch nicht der erste Sinn der richterlichen Tätigkeit, wie Hirzel 108ff. glaubt.

[3] So gibt es beim Eid den „Abnehmer"; Lasch 102f. Nur im Zweikampf spricht die Gottheit ohne Mittler, in der Entscheidung der Waffen; deshalb ist hier wohl ein feierliches Abkommen, vor allem ein Gebet, das die Götter zu Richtern anruft, nötig, aber kein Richter.

Handlung nicht einzugreifen; er ist nur Werkzeug des Gottes. Je nachdem das Ordal ein- oder zweiseitig ist, erbringen eine Partei (der „Schwache") oder beide den „Beweis". Dieser ist seinem ursprünglichen zauberischen Wesen nach an bestimmte Worte und Handlungen fest gebunden, er ist formelhaft, sei es als Probe, beim Los oder im Zweikampf.

Aus dem Gottesurteil erwächst das weltliche Gericht[1]. Wie der Prozeß des germanischen Rechts, in dem wir das Wesentliche deutlich fassen können, uns entgegentritt[2], hat er von jenem seine hauptsächlichen Eigenschaften geerbt: den Formalismus des Beweisrechts, von dem abzuweichen die „Gefahr im Rechtsgang" ist; die Tatsache, daß die Beweisrolle nahezu ausschließlich Sache des Beklagten ist; die Auffassung des Prozesses als „Kampf" oder „Verfolgung", der Tätigkeit des Klägers als „Angriff", der des Beklagten als „Abwehr"; schließlich das Verhandlungsprinzip, das den Richter außerhalb des zwischen den Parteien zu erledigenden Beweisverfahrens stellt. Die Herkunft aus dem Gottesurteil im Sinne eines Zusammenwachsens aus Kampf- und Reinigungsordal scheint mir die notwendige Erklärung der Eigenart des primitiven Prozesses.

Wir kehren zu den Griechen zurück. Man hat die Tatsache, daß sie in früher Zeit das Gottesurteil kannten, überhaupt abstreiten wollen[3], was schon wegen der Szene des Kampfes zwischen Menelaos und Paris im dritten Buche der Ilias nicht hätte geschehen dürfen; die Griechen bilden darin keine Ausnahme unter den Völkern. Wie der Zweikampf, wie Feuer- und Wasserordal bei ihnen einmal von Bedeutung waren[4], so das Losurteil, das als „Zweigurteil" bei ihnen wie bei den Germanen vorkommt: κλῆρος wie „Los" ist eigentlich der abgebrochene Zweig[5]. Und der ἀγών, der Wettkampf körperlicher und geistiger Leistungen, — für den griechi-

[1] Kohler 43, Wilutzki III, 127.

[2] Brunner I, 252ff., Schröder 90ff., Amira 264ff., Hübner b. Hoops II, 162ff.

[3] Gilbert 472. Lipsius erwähnt in seiner historischen Einleitung das Gottesurteil nicht.

[4] Gruppe 877, 11 u. sonst; Hirzel, Eid 182f., Glotz, L'ord., wo weitere Literatur, neuerdings Latte 5ff. — Das berühmte Gottesurteil von Mantinea fällt ins Gebiet des Tempelrechts und dürfte mit ursprünglichem Ordal nichts zu tun haben; Meister, Ber. Sächs. Ges. d. Wiss. 1911, 193ff., Latte 45ff.

[5] Diels, Szepter d. Univ. 9.

schen Menschen charakteristisch wie kaum etwas anderes — bedeutet ursprünglich ebenfalls eine dem Gotte überlassene Entscheidung; man denke etwa an den Bogen des Odysseus[1]!

Ich glaube nun: auch δίκη ist einst ein Gottesurteil gewesen, d. h. durch die δίκη wird das Urteil der Gottheit aufgedeckt. Je nachdem ob der „Wurf" gerade oder krumm wird, je nachdem ob der Werfende ἐς μέσον trifft oder nicht, stimmt die Gottheit zu oder nicht[2].

Wer wirft? Zweifellos der Vertreter der Gottheit, der als solcher eine magische Kraft besitzt. Bei den meisten Völkern ist das der Priester, bei den Griechen ist der König zugleich der Priester: als „Werfer" im Gottesurteil wird er auch zum Richter[3].

Da der Wurf gerade und krumm sein kann, muß eine Richtung festgelegt sein, die als gerade gilt. Das ist so geschehen, daß man „gerade" wirft, wenn man ἐς μέσον trifft. Das μέσον ist irgendwie das „Schwarze" der Scheibe. Der Wurf geht nach einem Ziel; was dieses ist, wissen wir nicht; aber seine „Mitte" ist der Punkt, den der „gerade" Wurf trifft. Es ist möglich, daß dieses μέσον auch schon ursprünglich die Mitte zwischen den beiden Parteien ist[4]. Zwar das Gottesurteil wird nur vom Vergewaltigten, vom Schwachen angerufen; nur für ihn, nicht für beide Parteien, wirft der Richter. Das Urteil aber gilt beiden, denn es ist Schiedsgericht.

---

[1] Glotz 277 ff.

[2] Auch das deutsche Recht kennt das „Werfen eines Urteils" oder einer „Urkunde"; Grimm I, 221. In einem der Weistümer (2, 47) ist zudem noch von der Belohnung für die Richter die Rede wie bei Homer. Im übrigen ist im germanischen Recht der Wurf ein für rechtliche Beziehungen wesentliches Maß; Grimm I, 78—95. Vor allem aber sei auf die überraschende Parallele im Jüdischen hingewiesen: Thorah, die „Lehre", gehört zur Wurzel jarah — werfen, geht voraussichtlich auf ein den Gotteswillen erforschendes Loswerfen zurück (Ed. Meyer, Die Israeliten usw. 95 f., MWeber, Judentum 189). Daß die Thorah allerdings nicht den „weltlichen" Weg der δίκη geht, sondern mehr dem göttlichen Gebot der θέμις zu entsprechen scheint, folgt aus der Tatsache des „Gottesvolkes".

[3] Man hat als „Träger der Gerichtshoheit" vor der Zeit des Königtums die Stammgemeinde bezeichnet (Gilbert 445, dagegen Lipsius 6, 15). Auch dann gibt es einen Vertreter der Gottheit, einen Mann, der weissagen, zaubern usw. kann, den „Medizinmann" des Stammes. Er ist dann der erste, der das Urteil des Gottes durch seinen Wurf enthüllt. — Eine vollkommene Analogie zur „δίκη" erzählt Kohler 43: „Bei den Bergdamaras läßt der Zauberer einen Lederstreifen schnellen und erklärt es als maßgebend, wohin er fällt".

[4] Wie es Hirzel 99 für den Schlag des Richterstabes annimmt.

Trifft der Wurf in die Mitte, also gerade, so hat jener recht; der von ihm Angeschuldigte muß seine Tat büßen, d. h. den Schaden ersetzen[1]. Im anderen Falle wird vielleicht der, der den Gott zu Unrecht anrief, gestraft.

Was geworfen wurde, wissen wir nicht. An das σκῆπτρον ist schwerlich zu denken, es ist zu sehr heiliges Symbol. Die göttliche Kraft, die dem Wurfe seine Bedeutung verleiht, liegt in der Person des Werfenden, der vielleicht das σκῆπτρον als Symbol seiner Gottesmittlerschaft in der Hand hält, nicht in dem geworfenen Ding. Es ist im Grunde gleichgiltig, was geworfen wird; nur ist es sicherlich etwas gewesen, was nicht ohne weiteres in der geraden Flugbahn verharrt; es hieß vielleicht einfach „das Geworfene": δίσκος[2].

Dieser Wurf, den ich postuliere, weil nur er die zu Formeln erstarrten Ausdrücke der δίκη ἰθεῖα, σχολιά, ἐς μέσον erklärt, steht wie der Zweikampf zwischen dem eigentlichen Gottesurteil und dem Losurteil; wie jener zwischen Gleichen, entscheidet der Wurf zwischen Ungleichen. Nicht eigentlich Los, bezweckt er doch wie dieses, den Willen des Gottes zu enthüllen[3]. Er ist die Waffe des Schwachen,

---

[1] Das heißt τίνειν; deshalb ist τίνεσθαι, büßen lassen — rächen, strafen. Obzwar δίκη ein Schiedsurteil ist, liegt hier schon die Entwicklung zum Strafrecht beschlossen.

[2] Der etymologische Zusammenhang zwischen δί⟨σ⟩κος und δικεῖν ist unumstritten; Bechtel, Lexilog. zu Hom. 103, Boisacq 189. Eine etwaige Herkunft der Wurzel aus dem Dorischen (Wilamowitz, Eur. Her.[2] zu 498) dürfte kaum beweisbar sein. Der Diskos der vorhomerischen Zeit war wohl nur ein roher Feldstein; Jüthner, Antike Turngeräte. Abh. d. Wien. arch.-epigr. Sem. XII, 18ff.; Gardiner, JHSt. 27, 5.

[3] Das Gleiche gilt von der Wage, die bekanntlich in der Hand des Zeus über das Schicksal des Hektor entscheidet (Il. 22, 209f., danach 8, 69f.; vgl. 12, 433f., 19, 223f.) Im h. h. in Merc. 324 wird sogar von den δίκης τάλαντα gesprochen (vgl. Bakchylides 4, 12. 16, 25), die bei Zeus ruhen. Hirzel, Eid 188 vermutet, die Entscheidung der Wage habe „in ältester Zeit den Griechen ebenso zur Ermittlung eines Gottesurteils gedient wie den Indern". Die Vorstellung, die er damit der Welt des primitiven Bewußtseins der Griechen einreiht, geht mit dem von mir aufgestellten Wurf durchaus zusammen. Aber bei der δίκη darf man, so nahe es liegt und trotz der Stelle aus dem Hermeshymnos, nicht an die Wage denken. Denn der Wagebalken ist wohl, wenn die Zunge ἐς μέσον ausschlägt, „gerade", aber im anderen Falle ist er zwar schief, doch nie krumm, und die Etymologie versagt völlig; ganz abgesehen davon, daß die Analogie des indischen Gottesurteils nicht zutrifft, das keine „Psychostasie" ist, sondern das Vergleichen der Gewichte desselben Menschen bei zweimaligem Wägen; Stenzler, Ztschr. d. dtsch. morgenl. Ges. IX, 665ff.

sein „Anrecht"; er teilt, wenn er gerade ist, diesem das Seine zu und setzt damit ein Recht des Geschädigten fest; er beendet damit einen Streit. Als bloßes Mittel der Rechtsfindung bindet er den Richter an das Urteil des Gottes, dieses ist von dem eigenen Ermessen des Menschen unberührt. Wir sehen: alles das, was wir aus Homer und Hesiod als ursprüngliche Wesenselemente der δίκη erkannt haben, erklärt sich vollkommen aus dem „Gottesurteil". So wird die Geschichte des Begriffs δίκη schon am Anfange zum Abbilde der oben gezeichneten, allgemeingeltenden Entwicklung: das Religiöse steht auch hier am Beginn, die erste Form des griechischen Gerichts ist das göttliche Schiedsgericht des „Wurfes"[1].

Aber der Glaube an das Gottesurteil hat im Griechentum in sehr alter Zeit seine allgemeine Geltung verloren. Die Gottesgerichte geraten in Konflikt mit der, wie die entwickelte rationale Klarheit des homerischen Weltbilds zeigt, sehr früh erstarkten „Vernunft" der Griechen[2]. Bei der δίκη fragt es sich, wie lange der Richtende, der „Werfer", noch gläubig genug ist, um sich jedes bewußten eigenen Einflusses auf den Wurf zu enthalten, wie lange andererseits ihm geglaubt wird, daß sein Wurf der reine Ausdruck des göttlichen Willens ist. Damit wird unsicher, wieweit dem Starken und Mächtigen gegenüber, der die Gottheit in dem Wurfe nicht mehr anerkennt und also nicht mehr fürchtet, der Schwache das ihm zugesprochene Anrecht durchsetzen kann. Man beginnt zu zweifeln oder doch jedenfalls zu sehen, daß man nichts erreicht. Und da man zur Selbsthilfe nicht stark genug ist, versucht man, den Gegner dazu zu bewegen, das Urteil des Königs als der höch-

[1] Sollte es zu beweisen sein (vgl. S. 58, 0), daß die Vorstellungen des „geraden und krummen Urteils" gemeinindogermanisch sind, die Übertragung des bildlichen Ausdrucks damit älter wäre, als die auf einem Einzelvolke basierende Forschung zurückgehen kann, so bleibt doch bestehen, daß δίκη Wurf und Ordal ist. Sie wäre dann als Losurteil zu begreifen, wie es ja „das Los werfen" im deutschen Recht allgemein gibt. Die für das griechische Recht gezeichnete Entwicklung behält auch dann ihre Giltigkeit.

[2] Damit erklärt es sich, daß wir bei den Griechen der historischen Zeit so sehr viel weniger Spuren der Gottesgerichte finden als bei anderen Völkern. Was an Rudimenten sich erhalten hat (und noch einiges mehr, was schwerlich Gottesurteil ist; vgl. z. B. S. 35, 2), ist zusammengestellt bei Glotz, L'ord.

sten und mächtigsten menschlichen Instanz anzurufen: beide Parteien wenden sich an ihn; der König wird Schiedsrichter[1].

Die δίκη, entkleidet ihrer magischen, das Gottesurteil enthüllenden Kraft, wandelt ihre Bedeutung[2] und wird zum Ausdruck dessen, was an die Stelle des Gottesurteils (das des Wurfes wie das des Zweikampfs) tritt: das Urteil des Schiedsgerichts. Je mehr das rationale Denken wächst, je mehr vor allem neben dem König die Geronten an Bedeutung gewinnen oder schließlich sogar ein eigentlicher Richterstand entsteht, um so entschiedener wehrt sich der Schwache dagegen, daß die bloße Tatsache des Urteils über die Wahrheit seines „Anrechts" entscheidet. Dem Gotte hat man fromm vertraut. Deshalb ist die δίκη wahr, ob sie als ἰθεῖα das Anrecht des Schwachen bestätigt oder als σκολιά widerlegt. Dem menschlichen Richter gesteht man dies nicht zu. Weil jede Partei, die von ihm die δίκη fordert, behauptet, sie sei der vergewaltigte, der „schwache" Teil, wird die ἰθεῖα δίκη, weil sie das Recht des Schwachen vertrat, zum Urteil, das das Wahre gefunden hat, zum „gerechten" Urteil. Das ἐς μέσον διϰάζειν, das nach keiner Seite ausschlägt, wird naturgemäß zum Urteil, das keine Partei begünstigt. Und die σκολιὰ δίκη ist nun das „ungerechte" Urteil. Die Begriffe der Geradheit und Krummheit, die bisher das Verhältnis des unfehlbaren göttlichen Urteils zum Recht oder Unrecht des vor Gericht Stehenden bezeichneten, drücken jetzt aus, wieweit das fehlbare menschliche Urteil das Wahre gefunden hat oder nicht.

Die „eigentlichen" Ordale aber werden von der frühen Entwicklung des weltlichen Gerichtsverfahrens aufgesogen. Der Prozeß nimmt das Wort δίκη, das zunächst nur das Schiedsgericht umgreift, auch für sich in Anspruch[3].

---

[1] Gilbert 458f. Hier liegt ein wohl in der räumlichen Begrenztheit der griechischen Staaten, vor allem aber auch in einer abweichenden Wesensart des griechischen Königtums begründeter Unterschied vom germanischen Recht, wo das Königsgericht erst an die Stelle des Schiedsgerichts tritt; Amira 262, 267f. Wenn man die richterliche Tätigkeit des griechischen Königs völlig bestreiten wollte (Fanta 58, Finsler 208), so sind mir die ältesten Belege von δίκη oder etwa die Figur des Minos (S. 15, 1) Beweis vom Gegenteil.

[2] Wie δίκη so auch κλῆρος; Diels, Szepter d. Univ. 9.

[3] δίκη — Strafe ist also nicht ursprüngliche Bedeutung; Hirzel 104, 2 gegen Wilamowitz, StuG. 73, Platon I, 62; Latte 41, 5; vgl. S. 63, 2 und 77, 1.

Der Wurf war Sache des über den Parteien Stehenden, des Vertreters der Gottheit: König, Richter. Die Worte, die sein Tun bezeichnen, erhalten sich auch in Schiedsgericht und Prozeß, insoweit seine Tätigkeit in Frage kommt: *δίκη* (*ἰθεῖα, σχολιά*), *ἐς μέσον διχάζειν*. Die beiden Parteien aber treten sich ursprünglich nur im Zweikampfe tatsächlich gegenüber; deshalb hat auch im menschlichen Gericht ihr Handeln die Bezeichnungen des Kampfes beibehalten: *διώκειν* und *φεύγειν*, *αἴρειν* und *ἁλίσκεσθαι*, *ἀγών*, *νεῖκος* und *νίκη* u. a.[1].

Wie die Bezeichnungen, so wirken auch die Formen des Gottesgerichts weiter und bestimmen die Gestaltung von Schiedsgericht und Prozeß. Insonderheit erhält sich im griechischen genau wie im germanischen Recht der Formalismus des Beweisrechts. Die Beweisfindung beruht in erster Linie auf dem Parteieneid, der, wie man fast allgemein anerkennt[2], unmittelbar dem Gottesurteil entstammt; nicht der Eid entscheidet ursprünglich, sondern die Nicht-Heimsuchung durch den Gott nach geleistetem Eid[3]. Zu ihm gehört die strenge Gebundenheit an den Wortlaut und zunächst auch an gewisse (nunmehr „symbolische") Handlungen. Hierher gehören auch die Eideshelfer, eine auf der Bedeutung des *γένος*, der Sippe, beruhende sehr alte Einrichtung, jene Leute, die nicht den Vorfall, sondern den Eid des Sippengenossen beschwören. Die Beweisrolle ist im allgemeinen Sache des Beklagten[4], der damit an die Stelle des „Schwachen" im Gottesgerichte tritt. Eine jüngere Erscheinung ist es, wenn Zeugen gestellt werden, zumal wenn, wie anscheinend

[1] Hirzel 87f; Leist 133. So richtig Hirzel erkennt, daß der „Prozeß als ein Kampf erschien", so wenig stimmt seine Folgerung, daß deshalb auch „der Richter ursprünglich als Kampfrichter gedacht werden mußte". Im Zweikampfe war ein solcher ursprünglich nicht am Platze; S. 74, 3. Deutlich ist dies im Zweikampfe des Menelaos und Paris (Il. 3, 76ff.); Glotz 274f., 286. — Die Bezeichnungen, die das Gericht zum Kampf stempeln, sind meist erst vom 5. Jh. ab bezeugt (bei Homer nur *νεῖκος* und *νίκη*), aber ihrer Natur nach gehen sie sicher auf sehr viel ältere Zeit zurück. Das german. Recht zeigt völlige Analogie (S. 75).

[2] Dümmler II, 126ff., Jolly 144, Schrader 305, Wilutzki III, 152, Hirzel, Eid 176ff., Lasch 21f., auch Brunner I, 260ff.

[3] Nur bei Lasch findet sich von diesem assertorischen Eid der promissorische als vom Ordal unabhängig geschieden; gegen Hirzel, Eid 214ff.; oben S. 72. So müßig es wäre, über die Priorität der einen oder der anderen Eidform grundsätzlich zu streiten, so scheint es doch richtig, daß das Eidversprechen außerhalb der gerichtlichen Sphäre entstanden ist.

[4] Latte 8; vgl. Brunner II, 373.

teilweise in Gortyn[1], sie keinem Eid unterworfen, also von der religiösen Bindung frei sind. Dies alles sind Stufen jener Entwicklung, die man im germanischen Recht als „die Verwitterung des Formalprinzips des Beweisrechts" bezeichnet hat[2], die aber vor allem seine „Säkularisierung" bedeutet. Zum Formalismus gehört das Verhandlungsprinzip, das wie im germanischen auch im griechischen Recht bestand[3], das ein rein formales Urteil des Richters bedingt. Auch hier setzt die allmähliche Befreiung ein; insbesondere trägt zur Lockerung der formalen Bindung des Richters die überragende Stellung der adligen Richter bei, die naturgemäß mehr und mehr nach eigenem Ermessen zu urteilen trachten[4].

Machen wir uns in kurzem klar, wie die älteren Belegstellen für δίκη in die Entwicklung, die wir gezeichnet haben, hineinpassen. Da sind zunächst die zwei Stellen (dazu der Name Laodike), in denen von der δίκη des Königs die Rede ist (S. 54f.), die wir als ältere Schicht bezeichneten. Um ein eigentliches Schiedsurteil handelt es sich nicht, vielmehr um einen Vorgang zwischen König und Mann, der ein gewisses Rechtsbewußtsein beider Teile voraussetzt. Daß der König, obwohl Partei, selbst die δίκη gibt, widerspricht dem Begriffe des Schiedsgerichts, zeigt aber, wie stark in ihm die Rolle des Vertreters der Gottheit noch fortwirkt. Es ist die Übertragung der Idee des Schiedsgerichts auf das Verhältnis von Herrscher und Beherrschtem, das durch die δίκη geregelt wird. So wird diese zum Träger des innerstaatlichen Rechts, sie ist der Rest des alten indogermanischen Heerführertums im mykenischen Staate, das Widerspiel der θέμις. Es ist ein Teil von Agamemnons Herrscherstellung, was im Namen seiner zweiten Tochter liegt: Λαο-δίκη, Mannen-Anrecht. Selbst das Gottesgnadentum Agamemnons ist nicht völlig unbeschränkt. Allerdings überwiegt es durchaus, die Beschränkung durch das Mannenrecht spielt daneben nur geringe Rolle: der König „gebietet", so wie es der Gott tut; deshalb stehen in der Ilias die θέμιστες so häufig und δίκη so selten. δίκη ge-

[1] B.-Z. 75, doch vgl. K.-Z. 83f.

[2] Amira 277.

[3] Dies hat Latte 8ff., 15f. nachgewiesen.

[4] Im Germanischen bewirkt die Stärkung der königlichen Macht das Gleiche; Amira 267. Das Material reicht nicht aus, um zu erkennen, wieweit bei den Griechen Formalismus und Verhandlungsprinzip im Schiedsgericht ebenso wie im Prozeß Geltung haben. Im deutschen Recht gibt es neben den gebräuchlichsten Schiedsgerichten, in denen der Richter nach freiem Ermessen urteilt, andere, in denen er formal gebunden ist; Amira 262.

hört von Anbeginn an in die rechtliche Sphäre, als Vorgang der Streitschlichtung. Dieser Vorgang verlangt den Rechtsanspruch des Niederen, Schwächeren wie die Rechtsverpflichtung des Höheren, Stärkeren. Damit ist δίκη die (subjektive) Voraussetzung aller Rechtsverwirklichung. Als solche ist sie schon im Staate Agamemnons vorhanden, und ihr Wiederaufleben im Griechentum der Zeit Hesiods als „Recht der Unterdrückten" liegt in der gerade fortgesetzten Linie ihrer Entwicklung.

Das Schiedsgericht des Achilleusschildes (S. 55f.) zeigt, daß das Prinzip des nur formalen Urteils durchbrochen ist. Schon daß ein Kollegium richtet, beweist, daß hier das Ermessen des Richters von Bedeutung ist, und der „Agon" um das geradeste Urteil ist ohne das vollends undenkbar. In dem Zwist der Athla (S. 56) steht zunächst Achilleus an Stelle des Richters. Wenn Antilochos sich gegen sein Urteil erhebt und seine δίκη fordert, so ist das nichts anderes als jede Anrufung eines Schiedgerichts. Wenn aber Menelaos statt der Argeier, die er zunächst anruft, sich selbst zum Schiedsrichter zwischen sich und Antilochos macht, so erinnert das wohl nur scheinbar an die Agamemnon-Achilleusszene; in Wahrheit zeigen sich in der Beiseiteschiebung des eigentlichen Richters und dem Hervordrängen der Partei Rudimente des Verhandlungsprinzips.

Zuerst in der Odyssee findet sich dann das Wort, das den Gegensatz zum formalen Urteilen bedeutet: neben δικάζειν tritt κρίνειν[1]. Und bei Hesiod sind die krummen Sprüche der Könige nur verständlich, wenn der Prozeß der Säkularisierung des Gerichts vollendet ist. Allerdings bestehen religiöse Bindungen des Rechts bis in die späteste Zeit fort. Zwar der Eid wird mehr und mehr aus einer religiösen Formel — nur allzu oft umgangenes — ethisches Gesetz[2]. Aber im Strafrecht sind Sakralbuße und Verfluchung noch lebendig, oft allerdings in so unverständlicher Auswahl, daß man schon geglaubt hat, ihnen nur eine sekundäre und subsidiäre Stellung zuweisen zu dürfen[3]. Wesentlich ist jedenfalls die Tatsache eines ganz überwiegend „weltlichen" Gerichts[4], das wir schon in der Welt des homerischen Adels als maßgebend erkennen.

[1] S. Anhang Seite 96f.

[2] Hirzel, Eid 74ff., 103f.

[3] Latte 48ff., 61ff.

[4] Wieweit fernerhin Zauberwesen und religiöser Glaube die Rechtsauffassungen des Volkes beeinflußen, ist eine Frage für sich. Erst spät, beginnend, etwa im 4. Jh., können wir diesen Einfluß in einer quasi-recht-

Ihr ist δίκη zunächst die konkrete Tatsache des Schiedsurteils (Ilias); dann erfolgt in ihr der bewußte Widerstand gegen die neue Form der δίκη (Odyssee). Diese aber, die Abstraktion der ἰθεῖα δίκη zur δίκη, die Ethisierung, die darin liegt, vollends die Vergöttlichung des abstrakten Begriffs, entstammt erst der Welt Hesiods, der Sphäre des festländischen Bauerntums, durch dessen Eintritt in die politische Gemeinschaft recht eigentlich erst die Polis geschaffen wird. δίκη ist gleichzeitig ethischer und politischer Begriff geworden. Nur an Hand der politischen Entwicklung läßt sich erkennen, wie sie sich weiter entwickelt.

Das 7. Jahrhundert bringt den Griechen, indem es ihnen die Welt öffnet, zugleich den gewaltigsten Umschwung ihrer inneren sozialen Struktur. Das Geld stürzt die Verhältnisse des Adelsstaates endgiltig um. War man der unerträglich gewordenen Willkür der Vornehmen, wie sie schon Hesiod schildert, durch schriftliche Fixierung des Rechts entgegengetreten[1], so klafft jetzt ein neuer Abgrund auf: die wirtschaftliche Übermacht einer neu emporkommenden Geldaristokratie führt zu noch schlimmerer Zerreißung des Volkes in Reich und Arm. Wir können auch diese Umwälzungen mehr ahnen als fassen. Aber für Athen, das uns vor allem interessiert, weil in ihm die spätere Entwicklung der Polis kulminiert, haben wir doch einen Zeugen: Solon. Er greift in die sozialen Kämpfe ein, als sie auf ihrem Höhepunkte sind, und versucht, zugleich mit βία und δίκη (32, 16), sie zu schlichten. Er beansprucht also, die hesiodische Antithese βία-δίκη vereinen zu können. Es fragt sich, wie das dazwischenliegende Jahrhundert den Begriff der δίκη gewandelt hat.

Unter den vor seiner Gesetzgebung gedichteten Elegien Solons ist es besonders eine, in der er zu den sozialen Kämpfen seiner Zeit Stellung nimmt: ἡμετέρη δὲ πόλις . . . (2). In ihr bekämpft er die herrschende Schicht der Reichen; der Zorn treibt ihn, die Athener zu belehren (5 ff.): „Die Bürger selbst wollen ihre große Stadt in Unverstand verderben, dem Geld gehorchend[2]; der Volksführer Sinn

---

lichen Erscheinung fassen, in den schriftlich fixierten Verfluchungen auf Bleitafeln und Grabinschriften; hier greift wieder der Schwache nach der Hilfe der Gottheit; Wünsch. Ant. Fluchtafeln (Kl. Texte 20), 3; Latte 82.

[1] Hierüber ist noch im 3. Abschnitt zu sprechen.

[2] χρήμασι πειθόμενοι ist zu halten (gegen Wilamowitz, AuA. II, 306, 3). Es heißt aber nicht „bestochen", sondern durch die Sucht nach Geld veranlaßt.

ist ungerecht, ihnen ist bereitet, infolge ihrer großen Hybris viel Schmerzen zu leiden . . . Sie sind reich, folgend ungerechten Werken . . . Weder heilige noch staatliche Gelder schonen sie, stehlen und rauben, jeder wo anders, und bewahren nicht die ehrwürdigen Vesten der Dike, die schweigend weiß Vergangenes und Zukünftiges, mit der Zeit kommt, in allem die Vergeltung bringend". Der *δυσνομίη* stellt Solon die *εὐνομίη* entgegen, die nicht Wohlgesetzlichkeit ist, sondern die „Wohlverteiltheit" im Staate, ein Begriff, der sich mit *δίκη* aufs engste berührt[1]. „Sie glättet das Rauhe, hemmt das Übermaß, schwächt die Hybris . . . macht gerade die krummen Urteile" usw. (35ff.). Ähnlich steht in der großen Elegie (12), in der Solon gleichsam ein weltanschauliches Bekenntnis gibt, daß er zwar Vermögen zu haben wünscht, aber nichts *ἀδίκως* besitzen will: in allem kommt später *δίκη*. Denn Reichtum, den man durch Hybris erwarb, der *ἀδίκοις ἔργμασι* folgt, bleibt den Menschen nicht treu. „Nicht gedeihen den Sterblichen die Werke der Hybris" (16), sondern des Zeus Vergeltung kommt, früher oder später. Ganz ähnlich wie bei Hesiod scheint wieder ein Führer der Unterdrückten zu kämpfen, jetzt nicht mehr der Bauern gegen den Adel, sondern der Armen gegen die Reichen. Auch Solon spricht von den *σχολιαὶ δίκαι* wie von den *ἄδικα ἔργματα*, auch er kämpft für die *δίκη* gegen die *ὕβρις*.

In Wahrheit steht Solon zwischen den Parteien, ein *μέσος ἀνήρ*. Nach Abschluß seiner Gesetzgebung sieht er sich den Vorwürfen beider Parteien ausgesetzt; denn „bei bedeutendem Werk allen gefallen ist schwer" (Frg. 6). Er hat sich gegen mancherlei Vorwürfe in seinen Gedichten verteidigt; so rechnet er vor allem in einem Iambos (32) mit dem Volke ab. Die Mutter Erde, die er von den Schuldsteinen befreite, soll es ihm *ἐν δίκῃ χρόνου*, vor dem Gerichte der Zeit, bezeugen, daß er sie freigemacht habe. Er hat die in die Knechtschaft Verkauften heimgeführt, ob sie *ἐκδίκως* oder *δικαίως* vertrieben waren. Hier ist der ursprüngliche konkrete Sinn in *δίκη*

[1] Hirzel 242, 4 betont die richtige Ableitung von *νέμεσθαι*, die schon Aristarch hat. Auch Aristoteles, Pol. IV, 1294a, 3ff., obwohl er sprachlich an *νόμος* anknüpft, sagt, daß das *εὖ κεῖσθαι τοὺς νόμους* den Begriff nicht ausfüllt, sondern daß dazu das *πείθεσθαι τοῖς κειμένοις νόμοις* treten muß, und *εὐνομία* ist ihm zugleich *εὐταξία* (VII, 1326a, 30). Ähnlich Kaerst 10, 1. Die Zusammenstellung mit *ὕβρις* an der einzigen Homerstelle, wo *εὐνομία* steht (Od. 17, 487), zeigt, wie eng es mit *δίκη* verwandt ist; Hesiod weiß, weshalb er die Göttinnen *Δίκη* und *Εὐνομία* zu Schwestern macht. Hirzels Übersetzung „Wohlverhalten gegen Andere" ist aber zu matt.

vorherrschend; denn δικαίως kann hier nicht „gerecht" heißen, sondern „gemäß Urteil, gemäß gerichtlicher Entscheidung", wie denn andere ohne solche, ἐκδίκως, d. h. βίᾳ, vertrieben wurden. Durch seine Gesetze aber „fügte er für jeden, den Schlechten wie den Guten, gerades Urteil" und damit gerades Recht (19f.). Auch bei Solon gehen konkrete und abstrakte Bedeutung von δίκη nebeneinander her.

Ob die „ehrwürdigen Vesten der Dike", die die Volksführer nicht wahren, mehr sind als ein poetischer Ausdruck, läßt sich nicht fassen[1]. Aber die Gestalt der Göttin, die allwissend — denn sie weiß das Wahre — schweigt, aber nie vergißt, hat jetzt etwas Großartiges, ja Schreckliches bekommen. Wie bei Solon der Glaube an eine Vergeltung sehr viel klarer und bewußter hervortritt als bei Hesiod, so trägt auch Dike nun deutlicher die Züge der vergeltenden Gottheit[2]. Der Begriff der δίκη als richterlicher Entscheidung umschließt schon die Vergeltung, die „Strafe", als Folge. Hesiods Wort, daß Zeus allen, die voll Hybris sind, die δίκη verhängt (Erga 239), zeigt den Begriff auf der Scheide beider Bedeutungen. Bei Solon steht dann ganz eindeutig πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη (12, 8); Dike kommt als ἀποτεισομένη (2, 16; vgl. 12, 76), als Strafende.

Und doch ist diese δίκη ohne eigentliche Sittlichkeit[3]. Ganz wie Hesiod (281, 318/9) wünscht Solon sich das Glück des äußeren Wohlstandes, den ὄλβος, und guten Ruf bei den Menschen (12, 3). Nicht um des Besserwerdens willen soll man der δίκη folgen, sondern weil der ὕβρις notwendig die ἄτη folgt, weil ihre Werke nicht dauern (12, 16). Die Erfolglosigkeit, nicht die Sittlichkeit, nicht einmal Frommheit, ist das treibende Moment im Kampfe gegen die Hybris[4].

So scheint sich in der Bedeutung der δίκη von Hesiod zu Solon kaum ein Wandel feststellen zu lassen, wie denn überhaupt diese beiden durch ein Jahrhundert getrennten Menschen, Bauer und Handelsherr, Boioter und Athener, bei aller Verschiedenheit im einzelnen von erstaunlicher geistiger Verwandtschaft im ganzen sind.

---

[1] Doch darf man daran erinnern, was nach Aischylos (Hik. 697ff.) ἐν θεσμοῖς Δίκης aufgezeichnet ist; hierüber später.

[2] Die Entwicklung des Bildes der Göttin ins Düstere, angedeutet schon bei Hesiod, Erga 220ff., geht später weiter; Hirzel 141ff.

[3] Wilamowitz, SuS. 171f.

[4] Vgl. Wilamowitz a. O. 263ff.

Das ist sicherlich nicht nur damit zu erklären, daß beide stark unter dem Einfluß der ionischen Kultur stehen[1]. Die Übereinstimmung in ihrem praktisch-utilitaristischen Glauben, in dem Betonen des μέσον, in ihrer geistigen Gesamtrichtung kann nur dadurch erklärt werden, daß über ihnen ein Größeres, Bleibendes ist: die Gemeinschaft, der sie beide angehören, die Polis[2].

Und doch: in der Tatsache, daß Solon aus eigenem Antrieb den Anspruch erhebt, zwischen und über den Parteien zu stehen, nicht einfach Volksführer zu sein, sondern gleichsam zwischen den Oberen und den Unteren das Schiedsurteil zu fällen, sodaß keine von beiden Parteien ἀδίκως νικᾷ (3, 6), darin liegt etwas Neues. Solon selbst, der sich damit über die Sphäre stellt, aus der er stammt, offenbart eine Klarheit des politischen Verstandes, die Hesiod noch ganz fremd war[3]; für ihn wird jetzt auch die δίκη weiter und umfassender. Sie ist, wie sie bei Hesiod Grundlage alles Wohlergehens der Polis war, so hier Ausdruck geworden eines Gesamtwillens der Polis, der über den Parteien steht. Aus ihm heraus wird damals in vielen griechischen Städten das Amt des Aisymneten geschaffen, des Mannes, der jedem „das Gebührende zuteilt". In ihm wirkt der Geist der δίκη[4]. Solon ist Aisymnet, ohne daß er den Titel führt. δίκη ist nicht nur das Recht des Schwachen gegen die Starken, sondern das Recht aller, das Recht der Gemeinschaft gegen die Hybris der Einzelnen. War bei Hesiod δίκη als Recht der Unterdrückten die Voraussetzung der Polisgemeinschaft, so ist sie jetzt umgekehrt ihr Willensausdruck; erst die fertige und lebendige Polis schafft die δίκη, die ihr „Recht" ist.

Während bei Hesiod die Hybris der Einzelnen in den Freveltaten der Herrschenden bestanden hat, wird jetzt zum ersten Male im griechischen Menschen das politische Individuum frei: im Streben

---

[1] Oben S. 17 u. Chr.-Schm. 109, 3. Über Solon: Wilamowitz, AuA. II, 60; Chr.-Schm. 173.

[2] „Altgriechisches Bauerntum", das MWundt 102f. als das beide Vereinende nimmt, trifft doch auf Solon nicht zu.

[3] Mit Recht betont Reinhardt, RhM. 71, 134, daß in dem „Glauben an den Mechanismus einer Idealverfassung, ὑφ' ἧς πάντα κατ' ἀνθρώπους ἄρτια καὶ παντά", sich ein ausgesprochen „rationeller Geist zeige". Es sind die Anfänge der politischen Theorie, die sich hier offenbaren; Schöll, Anfänge einer polit. Lit. b. d. Gr. 8; Hirzel 286.

[4] Wir erinnern uns der schon homerischen Verbindung von δίκη und αἶσιμον; vgl. S. 57, 2. Über das Wort αἰσυμνήτης eingehend Solmsen, Beiträge z. gr. Wortentw. I, 36ff. Vgl. Töpffer, RE. I, 1088ff.; Swoboda 71ff.

nach der Tyrannis. Wie stark dieser Gedanke der usurpierten Alleinherrschaft damals in den Köpfen spukte, dafür ist besonders deutlicher Beweis, daß Solon sich sogar verteidigen muß, weil er sich nicht selbst zum Tyrannen gemacht hat (Frg. 28—31), daß er nicht τυραννίδος βίᾳ (30, 7) sein Werk tat. Wenn er sagt, daß er zugleich βίην τε καὶ δίκην anwandte (32, 16), so ist in der Tat z. B. die Seisachtheia eine Gewaltmaßregel. Aber doch tritt die βία hinter der δίκη weit zurück. Das zeigt auch eine offenbar auf ein Solonisches Gedicht zurückgehende Stelle bei Plutarch[1], die schildert, wie er sich vor allzu radikalen Maßregeln gehütet hat. Von der βία des Tyrannen, der ὕβρις, ist Solon, der den Streit beider Parteien mit seiner δίκη zu schlichten sucht, weit entfernt.

Vielmehr bekämpft er die Tyrannis aufs schärfste[2]. Er warnt vor den ἄνδρες μεγάλοι. Wie aus der Wolke der Hagel kommt, wie der Blitz dem Donner folgt, „so geht an großen Männern die Stadt zugrunde; unwissend fiel in des Alleinherrschers Sklaverei das Volk" (Frg. 7). Ein einziges Distichon zeigt, daß es die δίκη ist, die gegen den Anspruch auf Tyrannis kämpft[3]: „Von Winden wird das Meer erregt; aber wenn niemand es bewegt, dann ist es von allem δικαιοτάτη". So wie es bei Plutarch heißt: ταράσσειν τὴν πόλιν, so steht hier: θάλασσα ταράσσεται. Zweifellos wird mit dem Meere — wie oben mit dem Gewitter — der Staat verglichen. Und nur, weil die Polis δικαιοτάτη ist, d. h. von δίκη erfüllt, wenn niemand sie „bewegt", nur deshalb kann im Gleichnis auch das Meer diese Bezeichnung tragen, die ihm eigentlich nicht zukommt. Die δίκη der Polis steht gegen die „bewegenden" Einzelnen, gegen ihre Hybris.

Dafür, daß die Tyrannis wirklich den ersten Versuch des Individuums bedeutet, sich über die Polis zu erheben, ist auch bezeichnend, daß sie nur in den Gebieten in Erscheinung tritt, in denen die fortgeschrittene geistige Entwicklung den Menschen von den traditionellen Bindungen freizumachen begonnen hat, vor allem

---

[1] Solon 15: ... ἧ μὲν ἄριστον ἦν, οὐκ ἐπήγαγεν ἰατρείαν οὐδὲ καινοτομίαν, φοβηθείς, μὴ συγχέας παντάπασι καὶ ταράξας τὴν πόλιν ἀσθενέστερος γένηται τοῦ καταστῆσαι πάλιν καὶ συναρμόσασθαι πρὸς τὸ ἄριστον.

[2] Die Versuche, ihn zum Gesinnungsgenossen des Peisistratos zu machen, hängen angesichts seiner eigenen Worte völlig in der Luft.

[3] Frg. 11: ἐξ ἀνέμων δὲ θάλασσα ταράσσεται· ἢν δέ τις αὐτὴν
μὴ κινῇ, πάντων ἐστὶ δικαιοτάτη.

in den Städten der äolisch-ionischen Welt, dann in Korinth, Athen und Sizilien[1]. Aber in der Geschichte der Polis bedeutet die Tyrannis nur eine Episode[2]. Es ist geradezu ein Kennzeichen zahlreicher Fälle von Tyrannis, daß die bestehenden Gesetze weitergelten, daß andererseits der Tyrann im allgemeinen als Führer eines bäuerlichen oder auch städtischen Demos der natürliche Gegner der Oligarchen ist und somit, auch wenn sein persönlicher Ehrgeiz und Egoismus treibendes Motiv sind, im Sinne einer Angleichung der sozialen Schichten wirkt. Die Polis, noch auf dem ansteigenden Wege zu ihrer Höhe, zwingt das sich frei gebärdende Individuum in ihre Bahn. So kommt es, daß das eigensüchtige Wirken der Tyrannen — bewußt oder unbewußt, mehr oder weniger — mit dem Interesse und dem Willen der Polis zusammengeht[3], auch dort, wo der zeitgenössische Polismensch (Solon) im Tyrannen nur den Frevler sieht.

Äußere Freiheit schafft innere, Freiheit des politischen Zustandes (das Bürgertum der Polis) die Freiheit des Gedankens. Im 7. Jahrhundert beginnt der Grieche zu denken, zu denken in jenem tieferen Sinne, der aus dem Willen zur Erkenntnis kommt. Das Erste, was er zu durchdenken beginnt, ist notwendig die Welt, die ihn umgibt, über die ihn zuerst das „θαυμάζειν" ergreift, die Dinge, die er mit seinen Sinnen faßt: menschliche wie kosmische Umwelt. Die ethisch-politischen Forderungen der sieben Weisen und der gnomischen Dichter einerseits, die Spekulationen der milesischen Naturphilosophen andererseits sind des Zeugen.

Während das Denken sich auf die Erscheinungen der Umwelt

[1] Swoboda 93.

[2] Pöhlmann, Grdr. d. gr. Gesch.[4] 73, Keil 335. Die moderne Forschung (Lit. b. Swoboda 75ff.), die sich von der moralisierenden wie der idealisierenden Betrachtungsweise der Tyrannis freigemacht hat, wertet ihre politische Bedeutung mit Recht gering; um die kulturelle steht es natürlich anders. Übrigens wirkt die moralisierende Anschauung, wie sie schon im 5. Jh. vorherrscht und durch Aristoteles systematisiert wird, bis in neueste Zeit fort; ihr Gegenstück, die idealisierende Betrachtung, ist am entschiedensten von Burckhardt I, 178ff. vertreten; unter seinem Einfluß steht auch noch die geistvolle Schilderung, die Joël 202ff. vom „tyrannischen Geist und seiner Überwindung im Gesetz" gibt.

[3] Hirzel 287. Vgl. Burckhardt, Weltgesch. Betrachtgn. 245: „Es zeigt sich ... eine geheimnisvolle Koinzidenz des Egoismus des Individuums mit dem, was man den gemeinen Nutzen oder die Größe, den Ruhm der Gesamtheit nennt".

wirft, findet das erwachende Selbstbewußtsein des Menschen noch keinen anderen Weg seiner Kundgebungen als den des reinen Gefühls. Dieselbe Epoche, die zur Naturwissenschaft und Sozialethik den Weg weist, ist zugleich die Zeit des reinsten gefühlsmäßigen Subjektivismus, die Epoche der Lyrik. Beide Erscheinungen gehen Hand in Hand, aber vielleicht ist die Lyrik doch das eigentlich Primäre; denn in ihr offenbart sich zuerst der erlebte Gegensatz des Ichs gegen die Welt und das Erwachen des Naturgefühls. Erst damit ist die Voraussetzung geschaffen, die Welt-an-sich, die „Natur", losgelöst vom Ich, zu betrachten.

Es ist bezeichnend, daß die Fragmente der Lyrik zur Fragestellung unserer Untersuchungen nahezu nichts beizutragen haben: das Pathos eines seiner selbst bewußt werdenden Gefühls geht auf anderen Bahnen als denen von Staat und Recht. Anders das rationale Denken. Fast alle der unter den Namen der sieben Weisen überlieferten Sprüche stimmen durchaus in jene Sphäre beginnender Ethik, die für uns von Hesiod und Solon umrahmt ist. Die physikalischen Spekulationen der milesischen Philosophen aber, wie sie die doxographische Überlieferung bewahrt hat, wären für unseren Zusammenhang bedeutungslos, wenn nicht ein einziges, im Wortlaut überliefertes Fragment des Anaximander blitzartig Zusammenhänge seiner Kosmologie mit der politischen Sphäre enthüllte[1].

„Woraus den Dingen die Geburt ist, dahin geschieht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit. Denn sie geben Recht und Buße einander für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit"[2]. Was

[1] In dem 1. Bande seiner Geschichte d. antiken Philosophie, den ich während der Korrektur meiner Arbeit kennen lerne, gibt Joël eine bei aller Subjektivität, trotz allzu großer Breite und mancher Widersprüche überaus eindrucksvolle Darstellung der älteren Philosophie. Er postuliert ebenso schon für Thales und seine Nachfolger bis zu Heraklit wie für Pythagoräer und Eleaten eine bis zur „Verstaatlichung des Weltbildes" gehende Beeinflussung der Philosophie durch die politische Welt. Aber als die Form, in der diese wirkt, erscheint bald die (ionische oder italische) Polis, bald die asiatische Despotie, bald beides in seltsamer Vermischung. Für diesen Mangel an Eindeutigkeit ist wohl unser aus zweiter und dritter Hand stammendes Quellenmaterial in erster Linie verantwortlich; aber deshalb gilt es, sich zu bescheiden. — Ich bemerke, daß mir die Neuauflage von Zeller (I[6] durch Nestle) leider nicht zugänglich war.

[2] 9 Diels: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

diese Sätze sagen wollen, scheint dieses[1]: Die Welt ist eine Einheit. In allem ihren Geschehen liegt ein Zwang des Werdens und Vergehens, alles läuft in der Zeit, nach fester Ordnung. Zwischen den Dingen aber ist Krieg, Unrecht. Indem bald dieses, bald jenes überwiegt, tut jedes Einzelding ein Unrecht, das es mit seinem Tode büßt, für das es „Recht geben" muß. Das ἄπειρον ist der Urgrund, aus dem die Einzelwesen entstehen, in den sie vergehen: das scheint um so mehr eine metaphysisch anmutende letzte Erklärung der Welt, als die Notwendigkeit dieses ewigen Auf und Nieder unter den Gesetzen einer nach ethisch-rechtlichem Maße messenden Ordnung steht[2]. Es ist eine endgültig kaum je zu entscheidende Streitfrage, ob und wieweit für Anaximander das ἄπειρον ein θεῖον war. Im allgemeinen ist man heute bestrebt, es rein materiell und dynamisch zu fassen. Aber andererseits begreift es sich leicht, wie Aristoteles[3] es als „das Göttliche", als „unsterblich und unvergänglich", das „Ursprung von allem zu sein und alles zu umfassen und alles zu lenken scheint", mit dem νοῦς des Anaxogoras und der φιλία des Empedokles gleichsetzen konnte. Und die Tatsache einer Abstraktion, die in der Behauptung eines ἄπειρον liegt, sollte billig nicht bezweifelt werden.

Hier aber sei gefragt, was diese Anschauung des Weltbildes bedeutet, ob wir auch aus der Zeit sie erklären können oder ob wir hier ausschließlich das Kind des freischaffenden Genius vor uns sehen. Die Welt als Einheit, als τάξις, als Hüterin der δίκη; die ἀδικία in ihr als das Sich-herausheben aus der unendlichen und gleichförmigen Bewegung des ἓν καὶ ἄπειρον; δίκη aber — wie einst bei Hesiod — der Rechtsanspruch der Schwachen: mutet das nicht alles an wie eine Übertragung des Organismus, der im Leben über die δίκη wacht, der Polis, auf den Kosmos? „Bürgerliche" Tätigkeit Anaximanders in dem auf der Höhe seiner Bedeutung stehenden Milet ist ohne weiteres wahrscheinlich; die Überlieferung

[1] „Orakelaufschrift am Grenzsteine griechischer Philosophie, wie werden wir dich deuten?" fragt Nietzsche (Werke, Taschenausg. I, 428). Ähnlich wie ich beurteilen die Stelle u. a. Gomperz, Gr. Denker 1^3, 46, Dümmler I, 188, neuerdings Joël 257 f.

[2] Ob mit der „Ordnung der Zeit" ein sich gleichbleibender Turnus gemeint ist, wie ihn etwa die spätere Seelenwanderungslehre hat, weiß ich nicht. Bejahendenfalls wäre es ein Grund zu anderen, den „reinen Physiker" Anaximander nicht so streng zu nehmen, wie es z. B. Reinhardt 257 tut.

[3] Phys. III, 203b, 6—15 D.

macht ihn überdies zum Führer einer milesischen Kolonie[1]. So läge nichts Erstaunliches in der Tatsache, daß er für das Bild seiner Kosmologie die Farben aus dem politischen „Kosmos", der ihn umgab und von dem er Teil war, gewann[2]. Ob er selbst schon das Wort κόσμος, das die Gleichung zwischen Polis und Welt in sich trägt, im Sinne der „lebendigen Ordnung" verwandte, wissen wir nicht[3]. Aber wenn auch in seiner Zeit die politische Theorie (etwa bei Solon) noch in den Anfängen steckt, so ist doch, wenn δίκη zum konstitutiven Prinzip des Weltgeschehens erhoben wird, die Grundlage geschaffen, auf der die spätere Theorie vom κόσμος, d. h. das Begreifen von Polis wie Welt als lebendigen Organismen, erwachsen ist[4]. Vergessen wir nicht, daß das Prinzip des Werdens, des Lebens, in dem Worte, das schon für die ältesten Denker das Objekt ihres Denkens bezeichnet, in der φύσις, ursprünglich beschlossen ist; die Vergleichung des irdischen und des kosmischen „Lebens" ist damit von vornherein gegeben.

Auch scheint es nicht angängig, diese weltregierende δίκη etwa aus der personalrechtlichen Sphäre herzuleiten. Der Streit zwischen Hinz und Kunz, dem der menschliche Richter Recht spricht, gibt keinen Boden, auf dem das Prinzip des Weltgeschehens wachsen konnte, um so weniger, als dieses Recht des Einzelnen erst durch

---

[1] Ael. V. H. III, 17 — 3 D.

[2] Daß es nur ein „Bild" sein soll, meint Simplicius, wenn er sagt: ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. Aber indem es Bild ist, ist es doch nicht nur „Beispiel eines erhabenen Stils" (Reinhardt 257), sondern vor allem Zeugnis des Zusammenhangs von politischer und kosmischer Sphäre im Denken Anaximanders. Jene Zeit ist nicht so verästhetisiert, daß sie ein „Bild" schafft nur um des Bildes willen.

[3] Nach Reinhardt 174f. ist neben wörtlichen Zitaten der in unserer Überlieferung häufige Plural (beachte Anaximander 9: ... τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους) der Beweis, daß das Wort nicht die Welt schlechthin, sondern nur bestimmte, zeitlich geschiedene Phasen dieser Welt bedeutet. Dies zugegeben, wäre Anaximenes B, 2 zu verwerfen; so schon Diels, Lehrg. d. Parm. 66, Hirzel 283, 4. Aber so wenig der Wortlaut des Ganzen alt zu sein scheint, so zeigt doch der Zusatz: λέγεται δὲ συνωνύμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα, daß in dem Satz ... καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει mindestens die Worte πνεῦμα καὶ ἀήρ echt sind, während περιέχει durch Anaximander 15 immerhin gestützt wird. Endgiltig dürfte das ganze Problem nicht gelöst sein; über den Anteil des alten Pythagoräismus an diesen Gedanken z. B. lassen sich höchstens Vermutungen aufstellen. Vgl. jetzt auch Joël 271; 372ff.

[4] Hirzel 225f., 274f., 281ff., bes. 283, 4; 294ff.

den darin sich aussprechenden Willen zur Gemeinschaft der werdenden Polis seinen ethischen Inhalt gewinnt (S. 65f.). Polisbewußtsein hebt δίκη in die Sphäre des Allgemeinen; nur die δίκη dieses Bewußtseins, δίκη als Ausdruck des Gesamtwillens der lebendigen Polis (S. 86), δίκη als „Recht eines Ganzen" kann es gewesen sein, die in dem Geiste des philosophierenden Politen zum Ausdruck eines kosmischen Prinzips wird. Die Polis ist für den Griechen die Lehrmeisterin, die ihn Recht und Gesetzmäßigkeit lehrt, für die Praxis des politischen Lebens wie für die Theorie kosmischer Spekulation. *Πόλις ἄνδρα διδάσκει*[1].

Daß aber die Behauptung, Anaximander habe δίκη als Weltprinzip betrachtet, nicht willkürlich aus dem einen Fragment herausgelesen ist, dafür bietet uns die spätere Geistesgeschichte noch eine Bestätigung. Bei Parmenides, der starke Einflüsse von Anaximander her erfahren hat[2], finden wir der Gottheit kosmogonischer Urkraft, die die Welt des Scheins beherrscht (12, 3), in der Welt der Wahrheit eine Kraft gegenüberstellt, die dem Griechen auch in dieser abstrakten Welt Gottheit heißt und bald Ananke, bald Moira, bald Dike genannt wird. Wie Dike Werden und Vergehen „in nicht nachlassenden Fesseln hält" (8, 12f.), sodaß das Seiende, das ἐόν, ungeworden und unvergänglich ist, so hält es Ananke als unbeweglich „in den Schranken gewaltiger Banden" (26), „in den Fesseln der Schranke" (31), so „bindet" Moira es daran, ganz zu sein (37)[3].

Man fragt sich, wie Parmenides dazu kommt, das Weltprinzip, das man als „Schicksal" oder „Zwang" leicht begreift, auch als „Recht" zu bezeichnen. Die Paradoxie der eleatischen Lehre scheint

---

[1] Simonides Frg. 50.

[2] Reinhardt 258. Wenn Parmenides durch die Betonung des *οὐκ ἀτελεύτητον* (hierzu Kranz, S-B. Berl. Ak. 1916, 1175, 1) dem *ἄπειρον* den völligsten Gegensatz gegenüberzustellen scheint, so war das nötig, als das Denken ein Werden der endlichen Dinge aus dem Unendlichen bestritt, den Begriff des Endlich-Seienden aber aus der Welt der Erscheinungen loslöste und zur Abstraktion umschuf. Es ist bezeichnend, daß Melissos, unfähig dem Abstraktionsvermögen seines Lehrers zu folgen, auf das ἐόν auch das letzte und entscheidende Merkmal des Anaximandrischen Prinzips überträgt, das *ἄπειρον* (B 2, 3, 7).

[3] Diels wie alle anderen schreiben v. 13 δίκη. Aber was diese tut, wird fast genau so von Ananke und Moira ausgesagt, die allgemein als vergöttlicht angenommen werden. Ich sehe nicht den geringsten Grund dagegen, wohl aber in der Dike des Proömiums (s. u.) die entscheidende Bestätigung dafür, daß auch hier die Göttin Dike anzunehmen ist.

ihre Krönung zu erfahren, wenn der eherne Zwang, unter dem dieses Weltbild eines sich an sich selbst berauschenden Denkens steht, „Recht" heißt. Wir hören nicht von irgendwelchem Unrecht, das geschieht; wer soll es auch begehen, da nichts ist außer dem einen ἐόν? Von irgendwelcher Rechtsordnung im kosmischen Geschehen ist nichts gesagt und kann nichts gesagt sein[1]. Es erscheint mir ganz zweifellos, daß „Dike als Weltprinzip" schon vor Parmenides gedacht wurde. Dieser findet sie bei dem Manne, der sein eigentlicher philosophischer Vorgänger ist: bei Anaximander[2]. Für ihn ist es ja gerade charakteristisch, daß Werden und Vergehen der Dinge, „Geburt und Sterben", als Folge ihrer δίκη und ἀδικία erscheinen; hierin liegt die Erklärung für die etwas abweichende Ausdrucksweise bei Parmenides, daß Dike das „Werden und Vergehen", Ananke und Moira aber das „Sein" in Banden halten[3]. Parmenides übernimmt die Dike Anaximanders und fügt sie seinem Weltbilde ein; die Fugen sind noch zu erkennen[4].

[1] Joël 421ff. allerdings sieht bei Parmenides Absolutismus und Freiheit, Zwang und Recht vereinigt. Ich gestehe, hier seiner Beweisführung, die vom Paradox des „mit Wirklichkeit gesättigten Denkens des P." ausgeht, nicht folgen zu können.

[2] Xenophanes, der als Vater der eleatischen Schule gilt, seinerseits auch von Anaximander abhängig (A 2; Zeller, Ph. d. Gr. I⁵, 551, 554, 1), kennt den Gegensatz des unveränderlichen Seins und der veränderlichen Dinge, aber nicht als Ergebnis einer logischen Konstruktion, vielmehr als Folge einer zusammengebrochenen Religion und eines daraus erwachsenen Henotheismus. Insofern ist er der notwendige Vorläufer des Parmenides, als seine negative Skepsis den Boden bereitet für den positiven Dualismus von Sein und Schein. Ihn als Greis zum Schüler des Parmenides zu machen (Reinhardt), halte ich daher nicht für richtig; vgl. jetzt auch Joël 405ff.

[3] Daß Parmenides mit beidem das Gleiche ausdrücken will, daß also die Schreibung Δίκη zu Recht besteht, scheint mir sicher. Dike ist nicht nur die „Hüterin der physischen Ordnung" (Diels, Lehrg. d. Parm. 77); indem sie Werden und Vergehen nicht losläßt, „bindet sie — um mit Parmenides (37) zu sprechen — das Sein daran, ewig zu sein".

[4] Die im Proömium vorkommende Δίκη πολύποινος (1, 14) findet sich wieder in dem orphischen Frg. 125 Abel. Der Zusammenhang ist sicher, wie denn die Himmelfahrt des Proömiums überhaupt unter orphischem Einfluß steht; Kern, AGPh. III, 173ff., Diels a. O. 51, Hirzel 116, 2; 140. Aber zur Erkenntnis der vielnamigen Göttin der Welt des Seins trägt dies zunächst nicht bei, denn die dienende Torhüterin scheint unvereinbar mit der Trägerin des Weltprinzips. In ihr ist der Mythos lebendig: die Horen, zu denen Dike nach Hesiod (Th. 902) gehört, sind Himmelswächterinnen (Il. 5, 749). Diese Figur des Mythos übernimmt Parmenides als Mittlerin zu der wahrheitverkündenden Göttin, indem er an den Zusammenhang von δίκη

Anaximander also ist, wenigstens soweit man aus den Quellen erschließen kann, der eigentliche Vater der Kosmos-Theorie, indem er Polis und Welt einander angleicht[1]. Die ἀδικία der Dinge seines Weltbildes ist die Analogie der Hybris in der Polis, des Strebens nach der Tyrannis. Bei ihm aber können wir auch schon die Erkenntnis feststellen, die in der Rechtsordnung die Zwangsläufigkeit einer widerspruchslos herrschenden Macht, d. h. das Normative, zu sehen vermag. Damit steht er in der Entwicklung, die in der Polis zur Herrschaft der Gesetze führt, mitten drin. Von ihr ist später zu reden.

[1] Der Gegensatz von δίκη und ὕβρις findet sich auch bei Theognis. Aber für den Aristokraten sind diese Begriffe notwendig voll anderen Inhalts als für den μέσος ἀνήρ Solon. Wie die ἀγαθοί für ihn die Adligen sind, die κακοί die Nicht-Edlen, so ist auch die δίκη auf Seiten des Adels, die ὕβρις auf der der Emporkömmlinge. So wie Solon klagt, daß die ἀγαθοί arm und die κακοί reich sind (Frg. 14), so heißt es auch bei ihm ähnlich, aber er wertet nicht irgendwie ethisch; er sieht ausschließlich die Gefahr der Zersetzung des Adels: „Reichtum vermischte den Adel" (190); „Reichtum, du schönster und reizendster Gott: mit dir wird auch der Gemeine ein edler Mann" (1117f.). Theognis kämpft für δίκη und αἰδώς[2], die ihm zu Symbolen der ἀγαθοί werden. Es ist nicht mehr der Adel, der nach der θέμις lebt; von ihr weiß Theognis nichts[3]. Der megaren-

---

und ἀλήθεια (Hirzel 108ff.) anknüpft. Aber die Hüterin am „Tore der Wege von Nacht und Tag" ist für ihn noch von tieferer Bedeutung. Denn Tag und Nacht, Licht und Finsternis, sind für Parmenides die Bezeichnungen, unter denen er Sein und Schein begreift (8, 53ff.; Kranz, S-B. Berl. Ak. 1916, 1165). Die Himmelfahrt aus Finsternis zum Licht ist Symbol des Weges seiner Erkenntnis, wie die zwei Pfade von Nacht und Tag Symbol der Wege der Wahrheit und des Scheins. Dike, die über Nacht und Tag wacht, ist keine andere als die, die Werden und Vergehen gefesselt hält. So vereinigt sich religiöse Mystik und philosophische Doktrin; auch die orphische Torwächterin ist für Parmenides Symbol des Weltprinzips.

[1] Wenn Rohde (Kl. Schr. I, 226; II, 322) den Kosmos der Philosophie als übertragen aus der politischen Sphäre annimmt, so folgt diese Übertragung daraus, daß das den politischen Kosmos erst Schaffende ins philosophische Weltbild hinübertritt: δίκη.

[2] Z. B. 291f., 410, 938. Die αἰδώς, schon im Epos vorhanden, aber nicht streng an die Sphäre der θέμις gebunden (Glotz 95ff.), ist auch in der Polisethik lebendig.

[3] Nur 688 und 1141 kommt θέμις vor, aber in beiden Fällen nicht im

sische Adel des 6. Jahrhunderts hat nichts gemein mit dem ionischen Rittertum. Auch er steht unter der δίκη, er ist Polisadel. „Niemals noch verdarben adlige Männer die Stadt; aber da diesen Unedlen es gefiel, sich zu überheben, da sie das Volk verderben und das Recht den Ungerechten geben, um eigenen Gewinnes willen und der Macht, so hoffe nicht, daß diese Stadt lange ruhig sein wird" (43ff.). Theognis kämpft für Adel und Polis; nur so kann die zur Demokratie hinweisende δίκη auch Kampfwort des Aristokraten sein.

Bis hierher ist δίκη, die ursprünglich nur ein Mittel zur Erforschung des göttlichen Urteils, dann das Urteil des Schiedsrichters war, in ihrer weiteren Entwicklung als hauptsächlichstes Wesenselement der Polis mit dieser verbunden gewesen. δίκη ist zum Recht des Polis geworden, so wie θέμις das „Recht" der alten Adelsgesellschaft war. Schon dem 6. Jahrhundert ist der beide verbindende Ausdruck „θέμις καὶ δίκη", bzw. seine Negation, zur Formel geworden[1], die die Gesamtheit des Rechts ausdrücken soll. Aber nicht, wie spätere antike und moderne Interpretation will, umfaßt diese Gesamtheit das „göttliche" und das „menschliche" Recht[2]. θέμις wie δίκη sind beide göttlichen Ursprungs, den Menschen von den Göttern gegeben. Aber als ein „göttliches Recht" werden sie nicht begriffen, solange es kein „menschliches" gibt, das ihnen entgegensteht. Vielmehr gliedert sich dem Griechen dieser Zeit das Recht, das ihm selbstverständlich „göttlich" ist[3], nach den zwei großen politischen Welten, die sein Volkstum bisher bewußt durchlaufen hat: der Welt des Adels und der Welt der Polis.

Sinne der adligen Norm, wie schon die Zusammenstellung mit εὐνομίαι (1142) beweist.

[1] Alkaios PLG, Frg. 2, Parmenides 1, 28, Pindar Frg. 1; Hirzel 157ff. Anknüpfung an Od. 9, 215?

[2] In der Parmenidesstelle wird das Formelhafte des Ausdrucks dadurch besonders deutlich, daß es wenige Verse nach Erwähnung der Göttin Dike ohne Bezugnahme auf sie gesagt ist. Hierin eine Absicht des Dichters anzunehmen, in dem Sinne, daß er „hier mit seiner eigenen Erzählung spielt(!) und ihr selbst den Stempel der Allegorie aufdrückt" (Kranz a. O. 1164), halte ich für unvereinbar mit parmenideischem Geiste. Auch daß Parmenides sagen wolle, „seine Weisheit sei vor Gott und Menschen gerecht" (Diels, Lehrg. d. P. 54), ist nicht mehr zu halten. Er setzt „das Recht" (θέμις καὶ δίκη) der μοῖρα κακή entgegen (26); dann ist die μοῖρα ἀγαθή notwendig identisch mit dem „Recht": eine Bestätigung für die Gleichsetzung von Dike und Moira in der Seinswelt.

[3] Vgl. auch Ed. Schwartz, Jhb. d. Fr. Dtsch. Hochstifts 1906, 63.

Schon mit dem Aufkommen der Tyrannis hat eine Entwicklung eingesetzt, die von der Polis fort zur Befreiung des Individuums führt. Es beginnt das Jahrhundert, das den Menschen zum Bewußtsein seiner selbst bringt und ihn damit den Weg individueller Ethik betreten läßt. Ich habe schon im vorigen Abschnitt von dieser Ethisierung im Übergange vom 6. zum 5. Jahrhundert gesprochen und habe gezeigt, wie Themis in ihrer literarischen Existenz hieran teilhat. Es wäre leicht, von Dike (Göttin wie Begriff) dasselbe nachzuweisen. Die Gestalt der vergeltenden und rächenden Göttin wächst mächtig ins Ethos hinein. Philosophen wie Parmenides und Heraklit, Dichter wie Pindar und Aischylos steigern sie zu Erhabenheit und Größe. So ist schließlich „die uroffenbarte Dike thronend neben Zeus nach uralten Bräuchen" (Soph. OK. 1381) eine Gottheit, die nahezu nichts mehr gemein hat mit Hesiods *παρθένος*, die Zeus um Hilfe gegen die ungerechten Menschen anflehte. Keine Gottheit, ausgenommen vielleicht den höchsten Gott: Zeus, drückt den gewaltigen Wandel der Zeit so aus wie Dike. Aber damit ist sie ebenso wie der zum Ausdrucke des sittlichen Rechts schlechthin gewordene Begriff aus der politischen Sphäre hinausgewachsen in die allgemeiner Menschlichkeit. War *δίκη* bei Hesiod zugleich ethisch und politisch geworden, so trennen sich in ihr jetzt beide Elemente. In der Welt des Ethos gewinnt *δίκη* vertiefte Bedeutung; von ihr ist in unserem Zusammenhange nicht zu handeln. In der Begriffswelt der Polis aber ist ein Anderes emporgekommen, das an Stelle der *δίκη* den Willen der Gemeinschaft zum Ausdruck bringt: das Gesetz.

Anhang

δικάζειν und *κρίνειν*

Die ursprüngliche Tätigkeit des Richters ist rein formaler Natur. „Der Richter hat lediglich durch seinen Spruch das Resultat zu konstatieren, das sich zwangsläufig aus der Natur des Streits und den erbrachten Beweisen ergibt . . ."[1]. Wir sahen (S. 75; 81), wie diese Stellung des Richters sich mit Notwendigkeit aus dem vorausgegangenen Gottesurteil entwickelt. Für diese seine Tätigkeit gilt in Ilias wie Odyssee das Wort *δικάζειν*. Ob es erst gebildet ist, als *δίκη* Schiedsurteil ist, ob schon vorher, als sie noch den Wurf

[1] Latte 40.

des Gottesgerichts bedeutet, läßt sich nicht mehr entscheiden. Zugleich tritt aber in der Odyssee ein neues Wort auf, um die richterliche Tätigkeit zu bezeichnen: *κρίνειν*. Seine ursprüngliche Bedeutung steht fest; es heißt: scheiden, sondern, trennen (so z. B. Il. 2, 362. 5, 501). Unmittelbar hieraus folgt die Verwendung des Wortes als „ausscheiden, auswählen" (so z. B. Il. 6, 188. 10, 417. 18, 129 und zahlreiche Odysseestellen; ebenso medial Il. 9, 521. 11, 697. 19, 193 u. a.); auch *ὀνείρους κρίνεσθαι* (Il. 5, 150) zeigt die Urbedeutung des Sonderns, Entwirrens. Endlich gibt es noch ein *κρίνεσθαι Ἄρηϊ* (Il. 2, 385; 18, 209. Od. 24, 507), das man gemeinhin übersetzt: „sich im Kampfe messen"; aber es genügt zu sagen: „sich im Kampfe scheiden". In allen diesen Fällen steht *κρίνειν* ohne Bezug zum Gericht. Mit ihm verbinden es nur zwei Stellen der Odyssee (12, 440; 18, 264)[1]; und zwar dreht es sich in beiden Fällen — einmal ausdrücklich vom Richter gesagt, das andere Mal in übertragenem Sinne von den *ἵππων ἐπιβήτορες* — um das *κρίνειν* eines Streites, eines *νεῖκος*. Was damit ausgedrückt werden soll, ist klar; das Urteilen des Richters ist ein *κρίνειν*, indem es den Streit, d. h. die Streitenden, auseinanderbringt, scheidet; aus dem „Scheiden" wird das „Entscheiden".

Die Folge des *δικάζειν* ist zweifellos ebenfalls ein Scheiden der Parteien, eine Aussöhnung[2]. Aber sie erfolgt auf Grund der Verhandlung der Parteien, nicht eines freien Spruchs des Richters. So sieht der Grieche in *δικάζειν* zunächst nur den Ausdruck der formalen Tätigkeit des Richters[3]. Als die Entwicklung der Säkularisierung und Entformalisierung des Gerichtsverfahrens es mit sich bringt, daß dem Ermessen des Richters mehr und mehr Spielraum gewährt wird, genügt das alte Wort nicht mehr, und es tritt daneben das andere, in dem der Zweck des Richtens, das Scheiden des Streites

[1] Außerdem die als Interpolation nach Hesiod nachgewiesene Iliasstelle 16, 387; oben S. 69f.

[2] Oben S. 72.

[3] Erst eine späte Zeit konnte glauben, daß *δικάζειν* von *δίκα* käme (Arist. Eth. Nik. V, 1132a, 31), weil *ἡ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου* (V, 1134a, 31). Hirzel 85 bringt dies als Beleg, daß der Grieche auch in *δικάζειν* das Scheiden der Parteien empfinde. Aber einmal ist das Scheiden von Recht und Unrecht etwas grundsätzlich anderes als das Scheiden eines Streites (Hirzel selbst 85, 1); vor allem aber beweist für den ursprünglichen Wortsinn eine Stelle nichts, die geschrieben ist, nachdem man zwei Jahrhunderte lang *δικάζειν* und *κρίνειν* im allgemeinen wahllos durcheinander gebraucht hat.

der Parteien, wurzelhaft enthalten ist, das deshalb mit *νεῖκος* verbunden erscheint.

Nicht so eindeutig sind die Belege bei Hesiod[1]. In Erga 35 haben wir das (durch *δια-* noch betonte) Scheiden des Streites, in den anderen Stellen aber ein „*κρίνειν θέμιστας*". Die *θέμιστες* sind bei Hesiod Urteilssprüche[2]. Sollen sie geschieden, gesondert werden? Man könnte an die Gerichtsszene der Ilias denken, wo das geradeste Urteil „ausgewählt" werden muß. Aber davon wird auch nicht das Leiseste angedeutet[3]. Ich sehe in *κρίνειν θέμιστας* einen fast formelhaft gewordenen Ausdruck, der den Sinn des *κρίνειν*, des „Ermessensurteils", verstärkt widergibt; verstärkt: denn die *θέμιστες* sind ja die aus autoritärem Willen geflossenen Gebote[4]! So ist es auch bezeichnend, daß es ein *δίκην κρίνειν* bei Hesiod nicht gibt, wohl aber ein *δίκην δικάζειν* (39), das seinerseits ein verstärkter Ausdruck des formalen Urteilens ist. Dieses steht dort, wo der Dichter von dem noch in Aussicht stehenden Urteile spricht, über dessen Natur er noch nichts sagen kann; dagegen steht *κρίνειν θέμιστας* nur, wo — in gutem oder bösem Sinne — freies Ermessen des Richters behauptet wird. Hier sehen wir auch, daß Hesiod in *δίκαι* und *θέμιστες*, obzwar beide als „Urteile" nicht immer erkennbar unterschieden werden, doch noch die verschiedene Ursprungsbedeutung empfindet. Am deutlichsten ist das in der Aufforderung an Zeus (9): *δίκῃ ἴθυνε θέμιστας*. Dieser soll die willkürlichen, krummen Sprüche der Könige gerade machen, nicht etwa durch seinen göttlichen Willen, sondern durch ein nach richtiger Beweisführung erfolgendes Urteil.

Aus jedem Lexikon läßt sich ersehen, daß in der Folgezeit, so etwa bei den Tragikern, *δικάζειν* und *κρίνειν* völlig unterschiedslos verwendet werden[5].

Aber ein Beispiel beweist, daß die klare juristische Begriffswelt

---

[1] *κρίνειν*: Th. 85, Erga 35, 221; dazu Il. 16, 387. *δικάζειν*: Erga 39, wo die überlieferte Lesart gegen Rzach mit Recht von Ed. Meyer, Genethliakon 161, 2 verteidigt wird.

[2] Oben S. 18.

[3] Ahrens II, 8ff. erklärt die *θέμιστες* als „göttliche Rechtsoffenbarungen", die von den Richtern „gedeutet" werden, wogegen Hirzel 35, 0 mit Recht vor allem auf Erga 9 und Il. 16, 387 hinweist.

[4] Erfolgen sie in „geraden Urteilen", so bedeuten sie auch das Scheiden des Streites, weshalb es Th. 87 heißt: *μέγα νεῖκος ... κατέπαυσεν.*

[5] Ganz vereinzelte Belege der Wahrung einer verschiedenen Bedeutung bei Hirzel 85, 3.

die Scheidung bewahrt: das Recht von Gortyn. Die Regel ist, daß der Richter auf Grund des Parteieides (*ἀπόμοτον*) oder von Zeugenaussagen (*κατὰ μαίτυρανς*) urteilt[1]; dies heißt *δικάζειν*. Es bedeutet den Vorgang des üblichen Prozeßverfahrens mit dem abschließenden Endurteil[2]. Der Richter ist an die äußeren Beweismomente und die Bestimmungen des Gesetzes gebunden; sein Ermessen ist ausgeschaltet.

Es ist die übliche, uns bekannte Form der primitiven Rechtsprechung; neben ihr steht das *κρίνειν*. Einer der Nachträge zum eigentlichen Gesetz drückt diesen Gegensatz eindeutig aus (XI, 26f.): „Der Richter soll, was gemäß Zeugen oder beschworen zu urteilen geschrieben steht, urteilen, wie geschrieben steht, das andere aber soll er schwörend entscheiden auf die strittigen Punkte hin". Also nur wenn die gesetzlich vorgeschriebenen äußeren Beweismomente aus irgendeinem Grunde versagen, tritt an ihre Stelle das Ermessensurteil[3]. Die Stellen, in denen über die Tätigkeit des *κρίνειν* bestimmt wird, bestätigen, daß für sie das Fehlen der äußeren Beweismomente Voraussetzung ist[4]. So heißt es I, 14 und S. 31: V, 10 K.-Z.: „wenn nicht ein Zeuge aussagt"; oder: die Zeugen sagen entweder für beide Parteien oder für keine aus (I, 21); oder in Fällen, in denen keine Zeugenaussagen in Frage kommen, stehen sich die Aussagen der Parteien unvereinbar entgegen (II, 55; VI, 55; IX, 20); oder endlich: es handelt sich um etwas, was als „gerichtsnotorische" Tatsache niemandem so gut bekannt ist als dem Richter, wie das Feststellen der zwischen zwei Gerichtstagen liegenden Frist (I, 10; 36; S. 29: IV, 16). In allen diesen Fällen heißt es, der Richter soll entscheiden, *κρίνειν*.

So läßt sich eine prinzipielle Scheidung nach der Art der Voraussetzungen feststellen, durch die zwei im übrigen identische Fälle für den Richtenden verschiedenes Aussehen bekommen. Z. B. „ur-

---

[1] B.-Z. 71f.

[2] B.-Z. 70 sieht in *δικάζειν* neben dem Endurteil auch Eidauflagen seitens des Richters, die noch ein weiteres Urteil erfordern. Aber in der Eidauflage liegt zugleich (IX, 38!), was für den Fall der Eidesleistung oder -verweigerung erfolgt. XI, 47, das Z. dagegen anführt, beweist es gerade: der Richter erkennt auf Eid gegen die Frau, die geschieden wird; sie soll den Eid nach 20 Tagen ableisten, in Gegenwart des Richters. Würde dann noch ein „purifizierendes Schlußurteil" erfolgen, so wäre der Zusatz *παρ-ιόντος τῶ δικαστᾶ* sinnlos, weil selbstverständlich; dagegen wäre das Fehlen jeder Hindeutung auf dieses weitere Urteil unbegreiflich. Vgl. auch Latte 8ff.

[3] Dasselbe geht deutlich aus I, 19ff. hervor.

[4] B.-Z. 69, Glotz, DS. III, 759.

teilt" (*δικάζει*) der Richter über die Wegführung eines Freien oder Sklaven, wenn die Tatsache der Wegführung sich eindeutig feststellen läßt (I, 5f.); wird sie aber vom Beschuldigten geleugnet und ist kein Belastungszeuge da, so „entscheidet" der Richter nach eigenem Ermessen (I, 12). Je nach den ihm gegebenen Voraussetzungen der Möglichkeit der Wahrheitsvermittlung, der Rechtsfindung, gibt es für den Richter ein *δικάζειν* oder ein *κρίνειν*.

Aber auch wo es sich nicht um ein Beurteilen von Tatsachen handelt, sondern um eine Entscheidung im Sinne reiner Zuteilung, kann das Tun des Richters *κρίνειν* heißen. V, 44 soll, wenn die Erben sich über die Verteilung bestimmter, sei es leicht verderblicher, sei es geringfügiger Dinge nicht einigen können, der Richter „schwörend entscheiden"[1].

Es heißt stets *ὀμνύντα κρίνειν*; schwörend, „unter seinem Eide"[2] entscheidet der Richter. Ist das „ein Urteil in Form eines assertorischen Eides"? Daß der Richter nicht nur im Urteil, sondern im Eid Geschehenes als tatsächlich und wahr bezeichnet, hat man vor allem aus III, 16 erschlossen[3]. Hier spricht das Gesetz aber nicht vom „schwörend Entscheiden", sondern nur vom „Schwören". Das Einzelne des zu Grunde liegenden Falles ist nicht eindeutig[4], aber sicher bedeutet der Schwur des Richters eine nach freiem Ermessen gegebene Feststellung, ist nicht (wie IX, 32) eine Zeugenschaft des Richters in gerichtsnotorischer Sache[5], oder (wie S. 32, II K.-Z.) ein Parteieneid des wegen amtlicher Versäumnis zum Beklagten gewordenen Richters. Ein assertorischer Eid des Richters tritt — aus Gründen, die nicht zu erkennen sind — an die Stelle der Beweisfindung[6].

Aber ist das auch im *ὀμνύντα κρίνειν* der Fall? Die oben angeführte Stelle V, 44 scheint mir entscheidend dagegen zu sprechen. Denn sie setzt voraus, daß das Schwören sich nicht auf irgend-

[1] Man wird nicht annehmen können, daß der Eid sich etwa auf Feststellung dessen bezog, was zu den angegebenen *ἐπιπόλαια χρήματα* gehört.

[2] K.-Z. 82.

[3] Ziebarth, de iure iur. 35, 2; Latte 41.

[4] Z. B. ist zweifelhaft, ob der „Fremde" ein nicht zur Verwandtschaft der Frau Gehörender ist, der mit ihrem Wissen und für ihren Vorteil handelt, oder ob ein unbeteiligter Dritter die Gelegenheit benutzt, sich selbst zu bereichern.

[5] Die Vereidigung der Zeugen war in Gortyn nicht notwendig, wohl aber möglich; K.-Z. 83f., zweifelnd B.-Z. 75f. Oben S. 81.

[6] Auch K.-Z. übersetzen: „... unter seinem Eide erklärt".

welche Tatsachenfrage bezieht, nicht den Inhalt des Urteils, sondern sein Wesen, seine „Gerechtigkeit", bekräftigt, also „promissorisch" ist.

Auch was man sonst zum Beweise des assertorischen Richtereides herangebracht hat, scheint mir nicht zu genügen. So hat man aus dem Vorkommen von *κατομνύναι* (S. 40, 11 K.-Z.) m. E. zuviel gefolgert[1]. Die naheliegende Gleichung *καταδικάζειν*: *κατομνύναι* = *δικάζειν*: *κρίνειν*, durch das Fehlen des von Pindar an bezeugten *κατακρίνειν* an sich möglich, wird widerlegt durch K.-Z. 39, 9, wo *κατομνύναι* nur den auch späterhin gebräuchlichsten Sinn des verstärkten Schwurs, nicht den der Verurteilung haben kann[2]. — Da auch der promissorische Richtereid ursprünglich sicher kein „Amtseid" ist, sondern ein zu jedem Einzelfall wiederholtes Gelöbnis[3], so sagt auch die Verbundenheit von Eid und Urteil nichts über sein Wesen aus. Daß das Verbum des Schwörens im Präsens steht, beweist also nichts gegen den promissorischen Charakter des Eides.

Ist so kein eindeutiges Bild zu gewinnen, so sucht man nach Parallelen. Für „das Urteil in Form des assertorischen Eides" wissen aber auch seine Verteidiger keine anzugeben. So ist es — zumal angesichts V, 44! — Pflicht, die Stelle, an der ein assertorischer Eid des Richters vorliegt, aber nicht die Verbundenheit mit dem Urteil, nicht anders zu verstehen, als wozu der Wortlaut zwingt. Und das ist nur ein beschworenes „Gerichtszeugnis" des Richters. Mit diesem Ausdruck deute ich an, daß hier m. E. eine im germanischen Recht durchaus bekannte Erscheinung vorliegt[4], die dort im Königsgericht als dem ersten Billigkeits-(Ermessens-)gericht erscheint und, vor allem in Verbindung mit der „Inquisitio", zur „Ausdehnung der Gerichtsnotorität" auf dem Richter nicht von Gerichts wegen bekannte Dinge führt, eine Erscheinung, die vom Formalurteil zum Ermessensurteil und schließlich zum Schwurgericht hinüberleitet[5]. Aus uns unbekannten Gründen ist für diesen Einzelfall in Gortyn nicht das Ermessensurteil, sondern nur das auf Ermessen beruhende Zeugnis des Richters, dem das Urteil (als *δικά-*

[1] Latte a. O.

[2] Die von Latte herangezogene euböische Inschrift IG. XII, 9, 1273/4: *δίκην ἐπεὰν κατομόσει, τίνεσθαι κτλ.* scheint mir auch nicht beweisend, da die Zusammenstellung mit *δίκη* zeigt, daß hier die klare Scheidung von *δικάζειν* und *κρίνειν* nicht gewahrt ist.

[3] Ziebarth a. O. 35.

[4] Den Hinweis verdanke ich Prof. v. Heck. Brunner II, 523f., vgl. 394, 420f.; ders. in Festgaben für Heffter (1873), 133ff.; Schröder 415.

[5] Vgl. noch Brunner, Entstehung des Schwurgerichts 70ff.

ζειν?) erst folgt, geboten. Es ist die Weiterbildung des für Gortyn ebenfalls bezeugten „reinen" Gerichtszeugnisses (IX, 32), die Vorstufe des ὀμνύντα κρίνειν bei Gerichtsnotorität (S. 99).

Im deutschen Recht erfolgt das Gerichtszeugnis allerdings nicht als assertorischer Eid, sondern unter Berufung auf den Amtseid des Richters. Er aber ist, wie wir am Präsens ὀμνύντα erkannten, für Gortyn noch nicht anzunehmen, vielmehr ein ad hoc stets neu geleisteter promissorischer Eid. Eine Berufung auf ihn kann es nicht geben, an seine Stelle tritt der assertorische Eid, der damit endgiltig nur ins Beweisverfahren, nicht ins Urteil gehört.

Wir können hier die Zwischenstufe erkennen zwischen den zwei Formen des Urteils, die nebeneinander bestehen: Formalurteil und Ermessensurteil. Ihr Gegensatz, gebunden an die zwei Worte δικάζειν und κρίνειν, ist aus Gortyn überliefert und bekannt; aber schon bei Homer und Hesiod ist er, wie wir sahen, nachweisbar. Es ist derselbe Gegensatz, den Aristoteles (Pol. II, 1270b, 29) für die spartanischen Ephoren formuliert: οὐκ αὐτογνώμονας βέλτιον κρίνειν, ἀλλὰ κατὰ γράμματα καὶ τοὺς νόμους.

Dritter Abschnitt

Das Gesetz

νόμος ὁ πάντων βασιλεύς ...
Pindar

Das Gericht ist die im Dienste der Rechtsidee stehende, die Verwirklichung des Rechts erstrebende Institution. Seine Geschichte ist der fortdauernde Kampf des Rechts gegen die Selbsthilfe. Von den Anfängen dieses Kampfes habe ich gesprochen: aus dem Widerstande gegen die Selbsthilfe erwachsen das Gottesurteil und das Schiedsgericht, das von den Parteien aus eigenem Willen angerufen wird. Jenes schwindet im Griechentum unter dem Einfluß früher Rationalisierung und Anthropomorphisierung der Götterwelt, aber auch dieses genügt den gewandelten Zeitverhältnissen bald nicht mehr. Auf der einen Seite die blutigen Fehden der Adligen untereinander, auf der anderen die stete Bedrückung und Beeinträchtigung der unteren Volksschichten verlangen das selbsttätige Eingreifen einer höheren Gewalt. Sie ist die Polis, die erst jetzt stark genug wird, ihrem Willen Nachdruck zu verleihen. Der Richter wird aus dem zwischen den Parteien Entscheidenden zum Vertreter der über den einzelnen Streitenden stehenden Gesamtheit. Er bekommt damit die Möglichkeit, sei es: der Klage eines an sich unbeteiligten Dritten stattzugeben, sei es: von sich aus in einen Streit einzugreifen. Diese Entstehung des eigentlichen Prozesses ist aber eine sehr allmähliche Entwicklung, die schon vor der Zeit der Polis beginnt. Deshalb hatten wir auch das Recht, schon früher vom Prozeß zu reden. Im einzelnen läßt sich die Geschichte dieser Entwicklung nicht verfolgen; aber da Anfang und Ende deutlich sind, ergibt sich die Rekonstruktion von selbst.

Es liegt durchaus in dieser Entwicklung, daß nun auch die Forderung nach der Fixierung des Rechts immer lauter wird. Man sieht im allgemeinen in ihr die entscheidende Wandlung in der Geschichte des Rechts. Und zweifellos ist es von höchster Be-

deutung, wenn an Stelle einer mündlichen Tradition eine sich langsam vermehrende Sammlung von schriftlich festgelegten Rechtsfällen und -urteilen tritt. Aber man sollte nicht übersehen, daß die Voraussetzung, die der Aufzeichnung erst Sinn gibt, die Tatsache ist, daß hinter dem Richter nicht mehr die Autorität der Gottheit oder die seiner Stellung stehen. Diese Autoritäten sind von der früh erstarkten Vernunft und dem Widerstande gegen richterliche Willkür gestürzt worden. Dafür zwingt jetzt die Polis Richter wie Gericht in ihren Kreis. Der Richter hat Autorität als Vertreter dieser Polis, die ihrerseits seiner Willkür Fesseln anlegen muß. Im Wesen dieser aus dem Geiste der δίκη sich emporringenden Gemeinschaft liegt die Forderung, daß gleiche Fälle gleiches Urteil empfangen. Es bildet sich eine Gleichmäßigkeit im Verhalten der Richter aus, die innerhalb eines verhältnismäßig begrenzten Kreises weniger herrschender Familien Überlieferung wird. Von einem eigentlichen Gewohnheitsrecht darf man kaum sprechen. Doch gewisse Grundsätze der Rechtsprechung konsolidieren sich, die schon deshalb kein „Recht" darstellen, weil sie keine bindende Kraft haben können. Aber das Gerichtsverfahren gerät doch unter eine Tradition, nicht nur etwa äußerer Formen, sondern seines Inhalts und Geistes. So ist es die entscheidende Wandlung in der griechischen Rechtsgeschichte, daß die Polis die gerichtliche Tradition schafft; erst ein sekundäres Moment ist es, wenn diese Tradition durch schriftliche Aufzeichnung sicherer und dauernder festgelegt wird.

Indem aber die gerichtliche Tradition geschaffen wird, erwächst dem Rechtsbewußtsein der Politen allmählich die Autorität, deren Beständigkeit erst ihren Äußerungen den Charakter des Normativen gibt. Denn zum Wesen der Rechtsnorm gehören ebenso Autorität und Macht als Bestand und Dauer der normensetzenden Stelle[1]. Damit ist die Erscheinung des Gesetzes als der formulierten Rechtsnorm geboten.

Nach unserer Überlieferung werden in Athen in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts zur Festlegung des Rechts sechs „Thesmotheten" gewählt. Das Wort θεσμός, das der Behörde der Sechsmänner den Namen gibt, bezeichnet in der Folge noch die „Gesetze", die Drakon und Solon geben[2]. Es ist zu untersuchen, was wir uns unter dem Begriffe θεσμός zu denken haben.

[1] Vgl. z. B. Somló 105f.
[2] Busolt, GG. II, 173ff.

Die Etymologie ist eindeutig[1]; θεσμός gehört zu τίθημι und hat zunächst den Charakter eines Verbalnomens wie andere Worte auf -⟨σ⟩μος[2]. Es bedeutet also die „Setzung", dann das „Gesetzte" oder „Gestellte". So nahe es liegt, das „Gesetzte" einfach als „Gesetz" zu begreifen, so fragt sich doch, ob das von vornherein zulässig ist.

Der älteste und für lange Zeit einzige literarische Beleg des Wortes ist die bekannte Odysseestelle (23, 296), wo es von dem endlich wieder vereinten Gattenpaar Odysseus und Penelope heißt: οἱ μὲν ἔπειτα ἀσπάσιοι λέκτροιο παλαιοῦ θεσμὸν ἴκοντο. Man hat darin den Sinn sehen wollen, daß hier die Ehe als grundlegende Ordnung alles Lebens begriffen ist[3], und geglaubt, einen „tieferen" Sinn um so eher fordern zu dürfen, als Aristophanes und Aristarch den Vers als den Schluß der ursprünglichen Odyssee ansahen[4]. Aber der Zusammenhang der ganzen Szene drängt dahin, das Wort anders zu verstehen. Penelope hat Odysseus noch einmal versucht und gesagt, Eurykleia solle ihm das Bett hinausstellen (ἐκθεῖναι!), außerhalb des Gemachs. Da fährt Odysseus auf (184): τίς δέ μοι ἄλλοσε θῆκε λέχος? Niemand kann ja das Bett verrücken, das auf dem gewachsenen Stamme ruhend er selbst einst verfertigte; im einzelnen schildert er sein Werk; jetzt aber weiß er nicht, ob es noch drin steht, λέχος ἦέ τις ἤδη ἀνδρῶν ἄλλοσε θῆκε (203). An dieser Rede erkennt Penelope endlich den Gatten, und jetzt geht das Paar, nach einigen letzten Wechselreden, zum Lager, zum θεσμὸς λέκτροιο. Ist das „Gesetzte" des Bettes wirklich etwas anderes als das, wovon solange die Rede war, das keiner anderswohin „setzen" kann, weil Odysseus es so fest mit dem Baum zu-

[1] Die vereinzelte Annahme (Harrison 137): Wurzel θεσ- wird mit Recht allgemein abgelehnt.

[2] Brugmann-Thumb, Gr. Gramm.[4] 218; Debrunner, Gr. Wortbildungslehre §§ 305, 311.

[3] So Hirzel 321 ff., der sich im wesentlichen auf Aristoteles(!) berufen muß.

[4] Das Scholion sagt: τοῦτο τέλος τῆς Ὀδυσσείας φησὶν Ἀρίσταρχος καὶ Ἀριστοφάνης. Das mit τέλος wirklich das „Ende", nicht das „Ziel, auf das die Dichtung hinstrebe", gemeint sei, wie Bethe, Hermes 53, 445 glaubt, scheint mir sicher. Aber im übrigen hat er m. E. recht, wenn er gegen Ed. Meyer und Wilamowitz bestreitet, daß Aristarch tatsächlich Handschriften der Odyssee hatte, die mit 23, 296 schlossen. Daß es für die alte Bedeutung von θεσμός nichts beweist, wenn die Alexandriner dem Verse besonderes Gewicht beilegten, versteht sich.

sammengefügt hat? Für den „Brauch des Lagers" hat der epische Dichter feste Formeln, aber darauf kommt es ihm hier nicht an. Nicht nur die „Stelle" noch nur das „Gestell" meint er, sondern beides, d. h. das ganze kunstvolle Werk des „alten" Bettes, das noch am alten Platze steht, die „Setzung" und das „Gesetzte"[1]. Nur diese Deutung von θεσμός paßt zum homerischen Gebrauch von τιθέναι, nur diese Deutung erklärt es, daß z. B. Hesiod, soviel er von der Ehe spricht, das Wort nicht kennt[2].

So fehlen für die ältere Zeit überhaupt alle weiteren Belege von θεσμός. Einzig das Amt der Thesmotheten ist nach unserer Überlieferung[3] im 7. Jahrhundert geschaffen worden. Das Wort θεσμοθέτης setzt eine abstrakte Bedeutung von θεσμός voraus; anders wäre die doppelte Anwendung von τιθέναι undenkbar, weil sinnlos. Sie sind die „Rechtssetzer"[4]. Um aber zu verstehen, was „Recht" hier bedeutet, ist zunächst der Bereich der Zuständigkeit der Thesmotheten festzulegen. Was Aristoteles (Ἀθπ. 3, 4) darüber sagt, daß sie „die θέσμια aufschreiben und für die Entscheidung über Streitende aufbewahren sollen", ist gewißlich nur ein Schluß aus dem Namen θεσμοθέται[5] und deshalb für uns nicht bindend. Die Tätigkeit einer jährlich wechselnden Behörde kann nicht in der einmaligen schriftlichen Fixierung des Rechts bestehen, und gar das bloße Aufbewahren der Gesetze ist für ein Sechsmännerkollegium keine entsprechende Tätigkeit. Die Tatsache aber, daß den Thesmotheten in späterer Zeit die Jurisdiction über die verschiedensten Rechtsfälle zusteht[6], weist schon darauf hin, daß wir eine ursprünglich richterliche Tätigkeit für sie anzunehmen haben. Ebendahin führt unsere Anschauung von der älteren Rechtsentwick-

[1] Als „Stelle": Ameis, Anh. 4, 68; Busolt, GG. II, 173, 2. Vgl. Meister, Gr. Dial. II, 21. Hirzel 324, 0 findet die konkrete Bedeutung zu selten bezeugt; aber das beweist nur, daß das Wort früh zum Abstraktum wurde; wir werden noch sehen, wann.

[2] Darüber, daß die abstrakte Bedeutung von θεσμός an dieser Stelle auch nicht durch den Namen θεσμοφόρος der „Ehegöttin" Demeter bestätigt wird, ist weiter unten zu handeln.

[3] Bezeugt ist es zuerst um die Mitte des 5. Jh.: Inschrift über Chalkis vom Jahre 446/5 (IG. I 1, 27a = Syll.³ 64). Etwas früher (458) hat Aischylos θεσμὸν τιθέναι (Eum. 484). — Auch außerhalb Athens gab es Thesmotheten und Thesmophylakes; Busolt, Stk. 456, 3.

[4] Busolt, GG. II, 173.

[5] So schon Gilbert, Gr. Staatsaltert. I², 123, 2.

[6] Schömann-Lipsius, Gr. Altert. I⁴, 441 f.; Lipsius 69 f.

lung überhaupt. Die Fixierung des Rechts ist ein sehr allmählicher Vorgang gewesen, nicht eine einmalige Tat. Man hat mit Recht gesagt[1], die Thesmotheten hätten ihre eigenen Urteile aufgezeichnet und so Präzedenzfälle geschaffen. Nur sind sie dann eben Richter, und man braucht eine Thesmothetenbehörde nicht besonders zu schaffen[2]. Nur mit dieser Einschränkung läßt sich der angeführte Satz des Aristoteles aufrecht erhalten.

Die ältesten Richter in Athen sind, seit das Königtum verschwunden ist, die Archonten. Und zwar sind unter ihnen die drei oberen: Archon, Basileus und Polemarchos, die eigentlichen Erben der königlichen Gewalt und als solche auch Inhaber der Jurisdiction. Es ist wohl die Folge des wachsenden Umfangs der Geschäfte, daß die Rechtsprechung dann sechs weiteren Archonten zugeteilt wird, die nach der Angabe des Aristoteles, an der wir nicht zu zweifeln brauchen, erst nach Einführung des jährigen Beamtenwechsels, jedenfalls also erheblich später, zu den drei oberen hinzutreten. Sie sind jetzt die eigentlichen Richter. Als solche schreiben sie ihre einzelnen Rechtsentscheidungen auf und stellen sie zu Nutz und Frommen weiterer Richtergenerationen, zugleich gezwungen durch die Reaktion gegen richterliche Willkür, etwa an der Gerichtsstätte, auf. Diese Aufzeichnungen stehen auf Pfeilern, so wie es uns von den späteren Gesetzgebungen bezeugt ist, und heißen deshalb „das Aufgestellte", θεσμός[3]. Das ist zunächst rein konkret gedacht. Aber da die θεσμοί nichts anderes enthalten als Rechtsentscheidungen, Satzungen, Gesetze, wie sie die richterliche Tradition ausgebildet hat, so begreift das Wort bald nur noch den Inhalt, der auf den θεσμοί verzeichnet steht; es wird zum Abstraktum. Und den sechs Archonten gibt man nun als denen, die die θεσμοί stellen oder setzen, die sie auch wahren, den Namen der Thesmotheten. Nur so, scheint mir, erklärt es sich zwanglos, daß in späterer Zeit der Umkreis ihrer

[1] Gilbert 475f.; Ziehen, RhM. 54, 338; Lipsius 12, 44.

[2] Ledl, Studien z. ält. ath. Verf. 270 denkt sich unter den Thesmotheten eine sehr alte „vom König oder dem obersten Beamten ganz unabhängige(!) Körperschaft, an die sich der Recht sprechende Beamte ebensogut um Auskunft(!) wandte wie die Recht suchende Partei". Dann würde allerdings das Amt „mit der Einführung schriftlicher Gesetze überflüssig". Diese Konstruktion einer nur gutachtenden Behörde steht ebenso mit aller historischen Wahrscheinlichkeit in Widerspruch wie mit der späteren Stellung der Thesmotheten und dem Gebrauche des Wortes θεσμός.

[3] Deshalb heißt es in der sicherlich sehr alten Formel des Ephebeneides (Stob. IV, 1, 48): τοῖς θεσμοῖς τοῖς ἱδρυμένοις πείσομαι.

Rechtsprechung ohne jedes einheitliche Prinzip begrenzt erscheint[1]. Man hat mit Recht angenommen, daß „ihre Zuständigkeit von Haus alle Rechtsstreite umfaßt, soweit sie nicht in den Amtskreis der drei oberen Archonten fielen", daß sie aber später immer mehr eingeschränkt wurde[2]. Man ziehe dann aber auch die notwendig sich ergebende Folgerung, daß der Name der Thesmotheten jünger ist als ihr Amt[3].

Die Gesetze Drakons und Solons heißen *θεσμοί*, so wie die Aufzeichnungen der Richter. Man hat deshalb vermutet[4], daß beide als „besonders bevollmächtigte Thesmotheten" ihre Gesetze gaben. Aber Solon war Archon, und wenn wir von Drakon auch wissen, daß er das nicht war, so ist doch von einer richterlichen Tätigkeit bei ihm keine Spur. Jedenfalls bleibt dies hypothetisch. Wesentlich aber ist, daß ihre *θεσμοί* etwas grundsätzlich Neues bedeuten. Es ist die Tat Drakons[5], daß er die vielen Einzel-*θεσμοί*[6] zum einheitlichen Ganzen vereinigt, eine Kodifikation schafft; erst damit erlangen die *θεσμοί* bindende Kraft[7] und werden aus einer ungeordneten Masse von Rechtsentscheidungen zu einem das Recht in feste Formen

[1] Meyer-Schömann-Lipsius, Att. Proz. 74.

[2] Lipsius 70.

[3] Soweit ich sehe, hat an der Diskrepanz von Name und Amt einzig K. F. Hermann Anstoß genommen (79). Er erklärt sie damit, daß alle Richtertätigkeit, zumal die „uralte", gesetzgeberisch, nicht bloß auslegend war, und bezeichnet so auf seine Art die Tatsache des *θεσμοὺς τιθέναι* der Richter.

[4] Busolt, GG. II, 173, 2; 224. Vgl. Glotz 302.

[5] Es kommt wenig darauf an, ob Drakon eine historische Persönlichkeit war oder ein schlangenförmiger Gott (Beloch, GG. I 2, 256f.), obwohl ich dieses nicht recht glauben kann. Jedenfalls hat ein Einzelner die Zusammenfassung der „Gesetzgebung" vollbracht; Kaerst 7, 2; Glotz 302.

[6] Hirzels Behauptung (340, 3), daß die Einzelbestimmungen *θέσμια*, das Ganze des Gesetzes *θεσμός* heißen, gründet sich auf Aristoteles (*Ἀθπ* 3, 4), obwohl schon für Aischylos (Ag. 1564) oder Herodot (I, 59) *θέσμιον* nichts anderes ist als *θεσμός* oder *νόμος*. Gerade die *θεσμοθέται* waren zweifellos Männer, die Einzelbestimmungen aufzeichnen, und heißen doch nicht, wie Hirzel selbst feststellt, *θεσμιοθέται*. Was soll es für sie heißen, daß der *θεσμός* die Summe der *θέσμια* ist? Solons *θεσμοὺς ἐγραψα* (s. u.) beweist (trotz Hirzel 348, 5), daß die Einzelgesetze *θεσμοί* heißen. Ein Wort für den über den Einzel-*θεσμοί* stehenden Gesamtbegriff kennt diese Zeit nicht; Busolt Stk. 456, 1.

[7] Ziehen, RhM. 54, 340. Daß zwischen der höchstens verpflichtenden Tradition, wie sie vor und während der Zeit der Thesmotheten besteht, und dem bindenden Gesetze ein grundsätzlicher Unterschied ist, übersieht Hirzel 349.

gießenden organischen Ganzen; erst damit ersteht für Athen zum ersten Male der Begriff des Gesetzes.

Das Wort θεσμός aber wird von dem abstrakten Begriffe des „Gesetzes" keineswegs so völlig in Besitz genommen, daß nicht auch späterhin noch der konkrete Sinn zu erkennen ist. Das zeigt z. B. ein Anakreonvers (PLG III, Frg. 58), wo antike Grammatiker θεσμός mit θησαυρός erklären; der Schatz ist das „Niedergelegte" im eigentlichen Sinne. Bei Theognis kommt das Wort nicht vor, häufig aber bei Pindar. Bei ihm merkt man, wie stark noch der Zusammenhang des Wortes mit dem Verbum empfunden wird. Wie es ἆθλα oder ἀγῶνα τιθέναι heißt, so nennt Pindar die isthmischen Spiele τεθμοί des Poseidon (Ol. 13, 40), die olympischen ὕπατον τεθμόν des Herakles (Ne. 10, 33; vgl. Ol. 7, 88; 13, 29. Ne. 11, 27). Das ist gewißlich kein Gesetz, aber auch keine „bestehende Ordnung"[1]; das ist vielmehr etwas, was „gegründet" ist, so wie man ein Orakel „setzt", denn der Dichter sagt (Ol. 6, 68ff.): dann, wenn Herakles kommt, ἑορτάν τε κτίσῃ ... τεθμόν τε μέγιστον ἀέθλων, dann soll Iamos auf dem höchsten Altare des Zeus χρηστήριον θέσθαι. Und eindeutig sagt er an anderer Stelle (Ol. 8, 25): „Ein τεθμός der Götter hat Aigina den Fremden hingestellt (ὑπέστασε) als göttlichen Pfeiler". Da ist τεθμός nicht einfach „decretum", sondern es ist der Vorgang des Setzens oder Stellens; das Gleichnis bewahrt noch den ursprünglichen konkreten Sinn[2]. Und entsprechend ist es an anderer Stelle (Ne. 4, 32) — ebenso wie θέσις (Ol. 3, 8) — die Setzung der Worte im Lied. Man verwässert den prägnanten Sinn, wenn man von „Ordnung" redet. Von Satzung und Gesetz im politischen Sinne ist nur da die Rede, wo Pindar von den τεθμοὶ Αἰγιμιοῦ als den dorischen Urgesetzen spricht (P. 1, 64).

Nur in Erinnerung an den konkreten Wortsinn kann auch der Areopag bei Aischylos θεσμός heißen (Eum. 615), als das, was Athene „setzt" (484, 681). Daneben kommt das Wort bei Aischylos in rein abstraktem Sinne als Satzung vor (Hik. 708, Ag. 1564, Eum. 391).

Gehen so konkrete und abstrakte Bedeutung bei Pindar und Aischylos nebeneinander, so ist doch eines durchgängig[3] und dabei

[1] Hirzel 335.

[2] Vgl. auch Paian IV, 47. VI, 57.

[3] Ebenso bei Sophokles Ant. 801, Ai. 712, 1104.

zunächst unbegreiflich: der θεσμός ist göttlicher Herkunft, ein Gott oder ein Heros hat ihn gegeben. Es scheint unerklärlich, wie es zu dieser Heiligung des Begriffes gekommen sein soll, wie das von menschlichen Richtern und Gesetzgebern Gesetzte einen religiösen und heiligen Charakter annehmen kann. Da ist zunächst der Haupteinwand gegen die menschliche Herkunft des θεσμός überhaupt zu untersuchen, nämlich die Tatsache, daß Demeter Thesmophoros und ihr über ganz Griechenland verbreiteter Kult für die Göttlichkeit des θεσμός zu sprechen scheinen. Insbesondere hat man in dem θεσμὸς λέκτροιο der Odyssee den ersten Beleg des abstrakten θεσμός der Ehe sehen wollen, weil man das Weiberfest der Thesmophorien als eine Feier zu Ehren der „Ehegöttin" Demeter betrachtete[1]. Es fragt sich, wieweit diese Annahmen einer Prüfung standhalten.

Die Thesmophorien sind ein Fest der Aussaat und der Fruchtbarmachung, der des Ackers wie der des Weibes[2]. Die Göttin des Ackerbaues ist zugleich die Κουροτρόφος und die Καλλιγένεια. Aber nie heißt sie wie Hera γαμηλία oder τελεία. Der Chor der Thesmophoriazusen ruft die Ἥρα τελεία an, die die Schlüssel der Ehe bewahrt (976); täte er das, wenn die Θεσμοφόρος, deren Fest man feiert, gerade die Ehegöttin wäre?! Zum Vorgange der Fruchtbarmachung im eigentlichen Sinne gehört die Bestimmung, die den Frauen mehrtägige Enthaltsamkeit vom Geschlechtsverkehr vorschreibt[3]; aus ihr darf man auch nicht auf ein Ehefest schließen. Tatsächlich wäre es mehr als sonderbar, wenn gerade Demeter die Ehegöttin wäre, in deren Kultlegende und Mythos die Ehe nicht die geringste Rolle spielt[4]. Wohl aber bedeutet im Demetermythos die Mutterliebe alles. Demeter und Kore sind durch Eleusis zur Einheit geworden, die Mütterlichkeit liegt schon im Namen der Δη-μήτηρ[5].

[1] Gruppe 1076f. Ähnlich Kern, RE. IV, 2750f., Bloch, ML. II, 1328ff., Hirzel 327, Foucart, Mystères d'Éleusis 62ff., Stengel, Kultusaltertümer[3] 232. Dieses ist schon die jüngere Auffassung gegenüber der noch von A. Mommsen, Feste d. Stadt Athen 316 vertretenen, die in der Demeter Thesmophoros die „Legifera" sieht. Man weiß heute, daß dies eine spätere Übertragung ist.

[2] Frazer IV, 75; V 1, 116. Nilsson 323.

[3] Frazer V 1, 116; Fehrle, Kult. Keuschheit. RVV. VI, 138ff., insbes. 151ff.

[4] Ihre Verbindung mit Iasion, die Hirzel 327, 6 zur „rechten Musterehe" stempeln will, ist ein rein agrarischer Befruchtungsmythos; Gundel, RE. IX, 753f., Dieterich, Mutter Erde 28. Und die Verbindung des Zeus mit Demeter (Hes. Th. 912f.) ist theologische Konstruktion wie andere dort verzeichnete Ehen.

[5] Dieterich a. O. 70: „Eine Mutter ist Demeter immer gewesen, und

So erklärt es sich, daß die Thesmophorien ein Fest nur der Frauen sind. Nicht etwa weil der Ackerbau ursprünglich nur Sache der Frau ist[1], sondern weil das Fest der Fruchtbarmachung des Bodens von vornherein auch ein Fest der weiblichen Fruchtbarkeit ist, weil seine Riten und die Scherze der „Stenia" sich auf das zu allen Zeiten den Männern verschlossene Mysterium der Geburt beziehen, deshalb ist das Fest den Männern verboten[2]. Und deshalb sind es auch verheiratete Frauen, die das Fest begehen, nicht Mädchen. Demeter Thesmophoros ist wohl eine Göttin der Fruchtbarkeit und der Geburt, nie aber eine Göttin der Ehe[3].

Sind die „*θεσμοί*" dieses Festes überhaupt im Sinne irgendeiner Satzung zu verstehen? Die Kultgebräuche und Riten, vor allem die Haupthandlung des Versenkens lebender Ferkel und des späteren Heraufholens des verwesten Fleisches, sind derart, daß sie zweifellos „aus unvordenklicher Urzeit stammen"[4]. Es geht deshalb nicht an, einen abstrakten Begriff der Namengebung des Kultes zu Grunde zu legen; *θεσμός* muß sein, was die Frauen *ἐτίθεσαν*. Es ist das, was

---

in der Zweiheit, die der Kult von Eleusis entwickelte, trat die Tochter neben sie". Es ist auch eleusinischer Einfluß, wenn in Athen nicht die *Θεσμοφόρος* verehrt wird wie sonst außerhalb Attikas (Nilsson 313ff.), sondern Mutter und Tochter als *Θεσμοφόρω*. Die Tatsache, daß auch Persephone als Thesmophoros erscheint, beweist allein schon, daß es sich nicht um eine Ehegöttin handelt. Die Frage allerdings, ob das Mutter-Tochter-Verhältnis ursprünglich ist, ist umstritten. Vielleicht steht am Beginne die Einheit der alten Agrargöttin; Frazer V 2, 17, 3. Die Zweiheit wird wohl erst von Eleusis geschaffen; Dieterich a. O. 55, Körte, AfR. 18, 118ff., Kern, Orpheus 52. Vgl. auch Harrison 274ff.

[1] So Harrison 272; Nilsson 323 übernimmt es. Aber es gibt genügend ebenfalls alte Agrarfeste der Demeter (Thalysien, Megalartien u. a.), an denen Männer wie Frauen teilnehmen. Vgl. auch Farnell III, 106ff.

[2] Teilweise übereinstimmend Foucart, Mystères d'Éleusis 68. — Dieser Grund liegt doch wohl näher als Farnells Ansicht (III, 111), daß die Frauen wegen ihrer stärkeren Veranlagung zu magischen Dingen allein an dem Feste teilhaben. Hier ist diese Erklärung noch weniger am Platze als bei der Pythia (oben S. 29, 4).

[3] Farnell III, 80ff. Die eleusinische Gottheit, Demeter Eleusinia oder Eleutho, und Eileithyia (Eleuthia, Eleusia) sind dieselbe Göttin; Töpffer, Att. Geneal. 221; Gruppe 48, 1177f.; Jessen, RE. V, 2102, 2328f.

[4] Nilsson 319. Das Schwein ist die ursprüngliche Form des zur Gottheit gewordenen Dämons; Frazer V 2, 19; anders Farnell III, 90f. Über den kultischen Zusammenhang des Schweins mit Vorstellungen von Fruchtbarkeit und Geburt vgl. auch Baur, Eileithyia (Philol. Suppl. VIII), 499.

in den μέγαρα von einem Feste bis zum nächsten[1] ruht, im wesentlichen also die verwesenden Ferkel[2]. Dies wird schlagend bestätigt durch die Erzählung Herodots von den ἀκίνητα, die Miltiades im μέγαρον der Demeter Thesmophoros „bewegen" wollte[3]. Was „niedergelegt" ist, ist „fest", ist nicht zu bewegen. Dazu gehören auch die ἄρρητα ἱερά[4], die Kuchen in Form von Schlangen und Phallen, von denen es ausdrücklich heißt: ἀναφέρονται. Dies alles sind die θεσμοί, die von den Frauen getragen werden; so kommt das Fest zu seinem Namen. An keinerlei abstrakte θεσμοί ist zu denken[5].

So geht jeder Versuch, den θεσμός des Kults als „Ordnung"

---

[1] Die Ferkel können unmöglich innerhalb der drei Tage des Festes hinabgeworfen, verwest und wieder heraufgeholt sein; also holt man herauf, was vor einem Jahre hinabgeworfen ist (Frazer zu Paus. 9, 8, 1; Goulden Bough V 2, 18, 1; Nilsson 321). Daß nach dem Heraufholen außer den Kuchen (s. o.) auch wieder Ferkel hinabgeworfen werden, läßt, wie mir scheint, der Wortlaut des Lukian-Scholiasten (Rohde, RhM. 25, 549 = Kl. Schr. II, 356) noch erkennen: ἐμβάλλονται δὲ ... ἐκεῖνά τε καὶ χοῖροι.

[2] „The things laid down" (Frazer bei Harrison 137; vgl. Nilsson 324).

[3] Her. VI, 134. Nilsson 325.

[4] Schol. Luk. a. O. Es ist möglich, daß zu diesen ἄρρητα ἱερά in erster Linie ein κτεὶς γυναικεῖος gehört, wie es Körte, AfR. 18, 122f. für die eleusinischen Mysterien wahrscheinlich macht; vgl. Her. VI, 135, 2, wo die ἀκίνητα als τὰ ἐς ἔρσενα γόνον ἄρρητα ἱρά bezeichnet sind. Schol. Theokr. 4, 25 erklärt: ... τὰς νομίμους βίβλους καὶ ἱερὰς ὑπὲρ τῶν κορυφῶν αὐτῶν ἀνετίθεσαν. Farnell III, 87 hält die Tatsache der βίβλοι für möglich; aber wahrscheinlicher ist doch, daß ein Mißverstehen der θεσμοί zu Grunde liegt.

[5] Farnell III, 106 sieht in Θεσμοφόρος (in der Hauptsache auf Grund der Anakreonstelle; s. S. 109) „the bringer of treasure or riches". Selbst angenommen, man könnte θεσμός schon für älteste Zeit mit θησαυρός gleichsetzen (was mehr als unwahrscheinlich ist), so erklärt diese Deutung die Riten des Festes, vor allem das Geschlechtliche, keineswegs. Nicht die Göttin Θεσμοφόρος hat erst dem Feste den Namen gegeben, sondern Göttin wie Frauen tragen von Anfang an den gleichen Namen. Im boiotischen Kult des Δαφνηφόρος, in dem Feste der Δαφνηφόρια, haben wir die genaue Analogie: das Epitheton des Gottes ist zugleich Bezeichnung des in der Kulthandlung tätigen Knaben (Stengel u. Jessen, RE. IV, 2140f.). Der kultische Vorgang ist bekanntlich im allgemeinen die Substitution einer Tat der Gottheit: das Fest der die θεσμοί tragenden Frauen ist das Fest der Göttin, die das Gleiche tat. War vielleicht die primitivste Auffassung, daß man mit dem Tragen und Versenken der Ferkel die Gottheit selbst trug und versenkte, so ist die nächste Stufe die, daß die Gottheit das ihr heilige Tier ihrerseits versenkt. So kommt es zum Kult der Θεσμοφόρος.

oder „Satzung", etwa der Ehe, zu begreifen und aus ihr den θεσμός der politischen Welt herleiten oder doch ihn mit ihr durch den gemeinsamen Oberbegriff der „dauernden Ordnung"[1] verbinden zu wollen, von falschen Voraussetzungen aus.

Von dem konkreten θεσμός des Kults zu irgendwelcher „Satzung" führt kein Weg. Aber man könnte glauben, auch wenn eine Entwicklung des kultischen θεσμός sich nicht annehmen läßt, daß doch die Abstrahierung und Heiligung des juristischen Begriffs sich unter dem Einfluß der in Athen so mächtigen Demeterreligion vollzieht. Es ist gewiß, daß Demeter als Göttin des Ackerbaues wie der Fruchtbarkeit für die Ordnung der menschlichen Gemeinschaftsformen bestimmend ist. Daß sie sich also im religiösen Bewußtsein allmählich auch zur Göttin der staatlichen Ordnung[2] entwickelt, ist nur folgerichtig. Alle menschliche Ordnung ist letzten Endes abhängig von der großen natürlichen Ordnung, dem Wechsel der Jahreszeiten wie dem Wechsel der menschlichen Geschlechter. Aber θεσμός hat mit dem Begriffe der Ordnung nichts zu tun[3]. Die spätere Verwendung des Wortes, etwa bei Pindar und den Tragikern[4], zeigt durchaus keine „Ordnung" im Sinne der natürlichen Regelhaftigkeit. Es ist bezeichnend, daß die nach dem „Naturgesetz" suchenden Vorsokratiker das Wort nicht kennen. Wäre θεσμός ursprünglich die natürliche Ordnung, so hätte die spätere Zeit sicher vom ἄγραφος θεσμός gesprochen statt ausschließlich vom ἄγραφος νόμος[5]. Wenn bei Aischylos von den θέσμια der Dike die Rede ist (Hik. 708), von demselben, was die spätere Zeit als heilige Satzung begreift, als ἄγραφος νόμος bezeichnet[6], heißt es ausdrücklich γέγραπται; an

[1] Hirzel 326.

[2] Aber bezeichnenderweise nicht zur Göttin von Familie und Geschlecht (Hirzel 330f.); als Ackerbau-, nicht etwa als Ehegottheit wird sie Göttin des Staates.

[3] Gegen Hirzel 334ff. Daß in alter Zeit der „Kult der Demeter den Begriff des Gesetzes als θεσμός bot und feierte", ist — nach der richtigen Erklärung der Thesmophorien — unhaltbar. Der späte Beleg eines θεσμός μυστικός in Eleusis (Mommsen, Feste d. Stadt Athen 253f.) widerlegt nicht, daß das Mysterium keine „Ordnung", sondern eine heilige (kultische und dramatische) Handlung war, die sicher nie θεσμός hieß (Rohde I, 289; Kern, Eleusin. Beitr. 5ff.; Körte a. O.).

[4] Oben S. 109. Bei Aischylos und Sophokles müßte man doch eleusinischen Einfluß hierin konstatieren, wenn es ihn gäbe.

[5] Hirzel, Agr. nom. 39.

[6] Es sind die im ethischen Bewußtsein des Griechen grundlegenden

anderer Stelle ist das θέσμιον des παθεῖν τὸν ἔρξαντα (Ag. 1564), die Forderung der Dike (Ch. 311), „der Urväter Wort" (τριγέρων μῦθος). Obwohl jetzt der θεσμός etwas von der Gottheit Gesetztes ist, so reißt doch die Verbindung zur menschlichen Herkunft, zur Sphäre des θεσμοὺς γράφειν der athenischen Beamten des 7. Jahrhunderts, nicht ab. In ihr wird, wie wir sahen, das Konkretum zum Abstraktum. Daß aber schon ein Jahrhundert nach Solon θεσμός als heilig und göttlich erscheint, nicht mehr als Menschenwerk, auch das muß aus eben dieser Sphäre der Richter und Gesetzgeber erklärt werden. Abstraktion wie Heiligung des Begriffes vollziehen sich ohne Einfluß des Demeterkults. θεσμός wird göttlich, als ein neues Wort für den Begriff des Gesetzes hochgekommen ist, der νόμος; von ihm ist zunächst zu sprechen. Erst dann wird zu zeigen sein, wie zu einer verhältnismäßig sehr späten Zeit θεσμός und Demeter Θεσμοφόρος sich zusammenfinden.

Der etymologische Zusammenhang von νόμος und νέμειν gilt als sicher[1]. Aber dieses selbst erscheint schon in der Ilias in so vielfachen Bedeutungen (verteilen, weiden lassen; medial: bewohnen, weiden, verzehren, walten), daß eine Darstellung der vorhomerischen Wortgeschichte notwendig zur reinen Konstruktion werden muß. Es braucht an dieser Stelle hierauf um so weniger eingegangen zu werden, als das Wort νόμος bei Homer noch völlig fehlt[2]; nur νομός als „Weideplatz" kommt häufig vor. Immerhin ist das „Austeilen, Ver-

„Gesetze" des σέβειν θεούς, γονέας, ξένους, die in schwach variierter Dreiheit (oder auch Zweiheit) in der Literatur immer wieder erscheinen; vgl. z. B. Pind. P. 6, 23f., Aisch. Eum. 270, Eur. Frg. 853. Als Gesetze des ältesten attischen Gesetzgebers Triptolemos nennt sie Xenokrates (bei Porph. de abst. IV, 22; das dritte weicht hier allerdings ganz ab), ἄγραφοι νόμοι sind sie für Sokrates (Xen. Mem. IV, 4, 19f.).

[1] Curtius, Grdzge.[5] 313; L. Meyer, Gr. Etym. IV, 275ff.; Boisacq 662f.

[2] Zenodot allerdings las Od. 1, 3: ... ἴδεν ἄστεα καὶ νόμον ἔγνω. Wilamowitz, Hom. Unters. 20 und Hirzel 367, 1 suchen diese Lesart zu halten, aber ihre Gründe scheinen mir nicht überzeugend. Schon der Singular spricht für νόον; vgl. Hesiod Th. 66: μέλπονται πάντων τε νόμους καὶ ἤθεα κεδνὰ ἀθανάτων. Und die von Hirzel zitierten Theognisstellen scheinen gerade auf unmittelbare Einwirkung des homerischen ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω zu deuten. — Wenn bei Homer Namen stehen wie Amphinomos und Eurynomos, Amphinome und Eurynome, so hat das mit νόμος nichts zu tun, sondern kommt von νέμεσθαι und bedeutet die „Weithinherrschenden".

teilen" zweifellos die primäre Bedeutung[1], und man muß sich der Verbindung mit diesem Sinne bewußt bleiben.

Bei Hesiod zuerst begegnet der νόμος. Erga 276f. heißt es: „Diesen νόμος ordnete Zeus den Menschen: den Tieren einander zu fressen, den Menschen aber gab er die δίκη". Trotz des wiederholten ἀνθρώποισι ist das δίκην διδόναι m. E. keineswegs die Wiederholung des νόμον διατάσσειν[2]; der Unterschied der zwei Verba ist sehr bezeichnend; die δίκη ist ein Geschenk des Gottes, den νόμος aber „ordnet" er[3], er ordnet die „Verteilung": νόμος ist der Oberbegriff über dem steten Daseinskampfe der Tiere und dem „Recht" der Menschen. Es ist also eine Art von Naturordnung, die Zeus festgesetzt hat und durch die die zwei großen Klassen von Lebewesen charakterisiert werden.

Aber auf den Begriff der Naturordnung darf man den νόμος nicht festlegen, das beweisen andere Stellen bei Hesiod. Erga 388 heißt es πεδίων νόμος, sich mit den einzelnen Abschnitten des landwirtschaftlichen Jahres nach dem Laufe der Pleiaden zu richten. Das ist keine „Naturordnung", wie man sie auch hier verstehen wollte[4], aber doch die Ordnung, durch die die πέδια, die Ebenen, charakterisiert werden, das in der Verteilung ihnen Zugewiesene, ihre Art und ihr Wesen. Hier bemerken wir den Übergang von einer Bedeutung zur anderen. Das, was für irgendwelche Gruppe von Lebewesen — hier sind die Leute der Ebenen gemeint — charakteristisch ist, was ihre „Ordnung", das ihnen Zugeteilte ist, wird naturgemäß von ihnen ausgeübt; das aber, was ständig und wiederholt ausgeübt wird, wird zum Brauch, zur Sitte, zur Gewohnheit. So erhält νόμος diese Bedeutung[5].

Auch die Götter haben νόμοι (Th. 66), ebenfalls als Brauch und Sitte. Für die Menschen aber ist nichts so sehr fester Brauch und stete Gewohnheit als die Formen des Kults; deshalb tragen sie an

[1] Vgl. neben der etymologischen Literatur Schröder, Philol. 74, 197.

[2] Gegen Hirzel 366, 3.

[3] διατάσσειν ist bei Hesiod zum ersten Male gebraucht (vgl. Th. 74). Es ist bezeichnenderweise auch später das Wort, das mit νόμος verbunden wird, z. B. in den Platonischen Gesetzen.

[4] Leist 518, c.

[5] Man kann auch sagen: die Verteilung, die Zeus geordnet hat, gibt Tieren und Menschen ihren „Brauch", ihren νόμος. So scheint es Hirzel 366 zu fassen. Der Sinn der „Ordnung" aber liegt in νέμειν und νόμος, nicht, wie Hirzel zu erweisen sucht, in τιθέναι und θεσμός.

erster Stelle den Namen *νόμοι*[1]. So heißt es in dem (allerdings wohl nachhesiodischen) Hekatehymnos (Th. 417), daß, „wer heilige Opfer bereitend die Götter *κατὰ νόμον* versöhnen will, Hekate anruft". Und so zitiert Porphyrios aus Hesiod als Zeugen für den Nomos der „alten Opfer" den Vers[2]: „So wie die Stadt es tut, der alte *νόμος* aber ist der beste". Dieser vereinzelte Vers hellt den Begriff auf. *νόμος* ist, wie es in der Stadt üblich ist, zu opfern; je älter der betreffende Brauch ist, desto besser. Wir sehen: der *νόμος* spielt innerhalb der Polis eine Rolle, die aber nichts zu tun hat mit der, die er später gewinnt, als er zum Gesetze geworden ist. Es gibt Traditionen in der Stadt, die man möglichst in die älteste Vorzeit hinaufrückt, Bräuche und Gewohnheiten religiöser Art, von denen bei Homer keine Spur ist. Es ist bezeichnend: das Epos kennt weder *νόμος* noch ein anderes Wort für „Sitte, Brauch". Das Gefühl für das Angemessene und Schickliche ist in der homerischen Welt stark[3], man betont, was sich gehört und nicht gehört (*ἔοικεν*), aber alles dies fließt für das Bewußtsein dieser Menschen nicht aus der ererbten Sitte, sondern aus der gesellschaftlichen Norm, der *θέμις*. In ihr endet keinerlei Tradition, sie beruft sich nicht auf Väter und Ahnen; ihrer Ursprungsbedeutung gemäß ist sie durchaus einmalig und gegenwärtig[4]. Auch hier schafft die Polis Neues. Wie das Rechtsbewußtsein (*δίκη*) die autoritäre Norm (*θέμις*) verdrängt, so besinnt sich die Polis auch auf das, was unabhängig von der Adelswelt im griechischen Menschen gelebt hat, was in der frommen Gläubigkeit der niederen Schichten sich unvermindert erhalten und die rationale Geistigkeit des homerischen Weltbildes überdauert hat, die Formen und Bräuche der alten Kulte. Sie heißen *νόμοι*.

In Solons Gedichten kommt *νόμος* nicht vor[5]. Das liegt sicher nicht nur an dem fragmentarischen Charakter unserer Überlieferung.

[1] So schon Fustel de Coulanges, D. ant. Staat (übers. v. Weiß) 201, 170.

[2] Frg. 221: *ὥς κε πόλις ᾖ ἔζηται, νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος.*

[3] Finsler 173.

[4] Oben S. 6. Eine Ausnahme will Hirzel 68, 3; 365f. in dem formelhaften *παλαιά τε πολλά τε εἰδώς* (Od. 2, 188. 7, 157. 24, 51) feststellen. Aber dies besagt nicht, daß der Betreffende „befähigt ist zu sagen, was von jeher der Brauch war", sondern nur, was *οὐκ ἔοικε* (7, 159). Die Weisheit des Alters soll charakterisiert werden.

[5] Die im Aristotelespapyros überlieferte Lesart für 32, 16: *νόμου βίην τε καὶ δίκην συναρμόσας* ist abzulehnen; Hirzel, Agr. nom. 39, 2. Es geht nicht an, hier in *νόμος* die „grundlegende Verfassung" (Schröder, Philol. 74, 198) zu sehen; kein älterer Beleg deutet darauf hin, und im Zusammenhange des

Vielmehr erhebt der Mann, der mit seinen *θεσμοί* den Staat erneuern will, den Anspruch, aus seiner eigenen Kraft und Klarheit heraus zu bestimmen, was in der Polis rechtens sein soll. Zweifellos stützt er sich in vielem auf Tradition und Sitte, aber er hat kein Interesse daran, es zu betonen; was er gibt, sind nicht *νόμοι*, nicht durch Alter und Brauch geheiligte Überlieferung, sondern *θεσμοί*, von ihm Gesetztes.

Die *νόμοι* umfassen Sitten und Bräuche zunächst und vor allem wohl der kultischen Sphäre[1], aber mehr und mehr wird der Begriff verweltlicht. Schon bei Theognis heißt es von der führenden Schicht der Reichen (290ff.): „Sie herrschen nach ungebräuchlichen Sitten; Schamlosigkeit und Hybris sind an die Stelle von Scheu und Recht getreten". Das ganze Verhalten und Wesen dieser Emporkömmlinge soll mit den *νόμοι ἐκτράπελοι* umfaßt werden, aber bezeichnenderweise in ausschließlicher Bezugsetzung zum Herrschen, zum Regiment der Polis. Die *νόμοι* sind hier nicht einfach Sitte und Brauch schlechthin, sondern jene Traditionen, die sich in der Polis verwirklichen, die Ausdruck sind des Geistes, der die Polis recht eigentlich schuf, des Geistes der *δίκη* und der *αἰδώς*. Begreiflich, daß der Aristokrat Theognis sich gegen sie wehrt, daß er den Gegnern vorwirft, daß sie früher *οὔτε δίκας ἤδεσαν οὔτε νόμους* (54). *νόμος* wird, wie früher *δίκη*, zum Schlagwort der unteren Schichten[2]. Die *νόμοι* sind politisch geworden.

Der Prozeß der Politisierung des *νόμος* ist bei dem Mangel an Quellen für uns nur noch schwer faßbar. Es ist anzunehmen, daß auch hierin wie in so vielem anderen Ionien dem Mutterlande vorausging. Jedenfalls ist der erste, bei dem wir den *νόμος* als vollendeten politischen Begriff erkennen, der Ionier Heraklit[3]. Wenn

solonischen Gedichtes ist die abstrakte Bedeutung keineswegs am Platze, während das sonst überlieferte *ὁμοῦ* gut paßt. — Das Fehlen von *νόμος* bei Solon ist ein weiterer Grund, daß die *εὐνομία* — ebensowenig wie bei Hesiod oder als Titel der Tyrtaioslegende; vgl. auch h. h. XXX, 11; Alkman, Frg. 66; Xenophanes 2, 19 — auch bei Solon nicht von *νόμος*, sondern von *νέμεσθαι* abzuleiten, nicht Wohlgesetzlichkeit, sondern Wohlverteiltheit ist; oben S. 84.

[1] Vgl. auch Pherekydes v. Syros B, 2 Diels.

[2] Hirzel 371.

[3] Seine Lebenszeit ist neuerdings von Reinhardt in die Mitte des 5. Jh. herabgedrückt worden, wie ich glaube, mit Unrecht. Ich halte fest, daß er Zeitgenosse des Parmenides ist; als geistige Erscheinung ist er allerdings in gewissem Sinne der Jüngere, was bleibt, auch wenn man ihn philosophisch

er sagt (44): „Das Volk soll kämpfen um seinen Nomos wie um seine Mauer", so setzt er den Begriff des „politischen Gesetzes" voraus. Aber über die bloße Bedeutung des Gesetzes hinaus wird der *νόμος*, die „Mauer" der Polis, zu dem „Allen Gemeinsamen" (114), zu dem, was die Bürger umschließt, an dem sie alle teilhaben, das so die Grundlage des Staates ist. Solcher Nomos ist dann nicht nur die ererbte Sitte, das Vätergesetz, sondern überhaupt der die Polis tragende Wille, auch etwa der des Einzelnen, des Tyrannen[1]. Diesen Nomos der politischen Welt steigert Heraklit zum *νόμος εἷς ὁ θεῖος* (114), aus dem alle menschlichen Nomoi ihre Kraft ziehen. Wie einst Anaximander die *δίκη* der Polis auf das Weltgeschehen übertrug[2], so Heraklit das, was jetzt über der Polis thront, den Nomos. Die Idee der Zwangsläufigkeit in der rechtlichen Weltordnung, die wir schon bei Anaximander erkannt hatten, findet bei Heraklit ihren äquivalenten Ausdruck im „einen göttlichen Gesetz". Doch damit ist schon vorausgesetzt, worüber erst noch zu reden sein wird und was über die Tatsache der Allgemeingiltigkeit des Begriffs „politisches Gesetz" noch hinausgeht: seine Herrschaft.

νόμος als Gesetz erscheint auch bei Pindar. So bedeuten (P. 1, 62f.) ebenso wie *τεθμοὶ Αἰγιμιοῦ* die *νόμοι Ἑλλάδος στάθμας* die Gesetze, auf denen die dorischen Staaten beruhen. Das Nebeneinander von *νόμος* und *τεθμός* ist überhaupt für Pindar charakteristisch. Die nemeischen Spiele heißen ebenso *νόμος* (Ne. 10, 28) wie die Isthmien und Olympien *τεθμός*[3]. Und beide Worte dienen zur Bezeichnung der Form und Ordnung des Liedes[4]. Das Gesetzte

an die Milesier anschließt und an der Polemik des Parmenides gegen ihn festhält. Er ist der erste unter den Philosophen, dem sein politisches Bewußtsein wahrhaft lebendiger Teil seines Philosophierens ist, hierin wie in anderem der Nachfolger Anaximanders (Zeller, Ph. d. Gr. I[5], 674, 688, 733; Diels, Her. IX; Burnet, Early Greek Philos.[2] 158ff.), hierin aber vor allem der Archeget des Jahrhunderts, dessen Ausgang die Philosophie als Dienerin der Politik (in der Sophistik) oder als ihre Selbstüberwindung zur Idee (in der Sokratik) erlebt.

[1] B 33: *νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός*. Man kann zweifeln, ob von dem Willen des *εἷς* oder des *ἕν* die Rede ist. Aber *καί*, das sich notwendig auf das Ganze, das folgt, bezieht, hat nur Sinn, wenn damit etwas gesagt werden soll, was dem üblichen Begriffe von *νόμος* widerspricht. Das ist aber m. E. nur der Fall, wenn nicht das göttliche *ἕν σοφόν* hinter dem Willen steht, sondern ein Einzelmensch.

[2] Oben S. 90ff.

[3] Oben S. 109.

[4] Ol. 1, 102. P. 12, 23. Ne. 5, 25. Paian II, 102. Frg. 178. Oben S. 109.

ist zur Sitte geworden: so sind beide eins. Wie hier in unpolitischen Sphären der τεθμός zum νόμος wird, so auch im Politischen. Neben der bereits erwähnten Gleichsetzung von νόμος und τεθμός zur Bezeichnung der dorischen Urgesetze ist schon in Pindars ältester Ode (P. 10, 70) der νόμος Θεσσαλῶν die von den Herrschern hochgehaltene politische Ordnung, und P. 2, 86 wird νόμος geradezu zur Bezeichnung der Verfassung, die Tyrannis, Demokratie oder Aristokratie sein kann. Überall aber scheint der alte Begriff der Sitte und Tradition, der andernorts noch rein erhalten ist (Ol. 8, 78. Isth. 2, 38. Ne. 3, 55. Frg. 215), durch die gewandelte Bedeutung hindurch. Es handelt sich stets um eine aus alter Sitte geborene (politische oder andere) Ordnung.

Etwas ganz Neues und bisher Ungekanntes aber liegt in der Bedeutung, die der νόμος in der ganzen Vorstellungswelt des Dichters gewinnt, die sich in dem häufigen und betonten Vorkommen des Wortes anzeigt[1] und die sich steigert zu dem berühmten Satze (Frg. 169): „Nomos, aller Menschen und Götter König, lenkt rechtfertigend das Gewalttätigste mit übermächtiger Hand". Was ist dieser Nomos? Das „Recht des Stärkeren" als den νόμος φύσεως sieht Kallikles (Plat. Gorg. 484b) darin; es ist kein Zweifel, daß diese erst durch den sophistischen νόμος-φύσις-Gegensatz möglich gewordene Deutung für Pindar keine Geltung haben kann[2]. Das Fragment als Ganzes ist uns ein Rätsel; wir sehen nicht, was in den ἔργα Ἡρακλέος, von denen weiter die Rede ist, Gewalt, was Recht sein soll[3]. Trotzdem läßt sich wohl vermuten, was hier der Nomos bedeutet. So nahe es liegt, an Heraklit zu denken, so scheinen mir doch die Welten des ritterlichen und frommen Thebaners und des grübelnden ionischen Philosophen allzuweit voneinander zu liegen, als daß man bei Pindar den metaphysischen Begriff des νόμος θεῖος wiederfinden könnte. Dagegen hat man mit mehr Grund auf orphische Einflüsse geschlossen, wie sie bei Pindar verschiedentlich festzustellen sind[4]. Der Anfang des 64. orphischen Hymnos gibt die

[1] Vgl. auch Ne. 1, 72, wo der σεμνὸς νόμος die richtige Lesung ist, des Zeus „heilige Ordnung".

[2] Schröder, Philol. 74, 201f.: Wenn Reinhardt 83, 1 das Pindarwort als „Nachhall(!) dieses (an Eur. Hek. 798ff. deutlich gemachten!) Aufklärungsgedankens" begreift, so dürfte das doch schon an der chronologischen Unwahrscheinlichkeit scheitern.

[3] Dümmlers Deutung (I, 191) wird von Schröder a. O. mit Recht abgelehnt.

[4] Maaß, Orpheus 273ff., Nestle, Philol. 70, 281, Schröder a. O.

fast wörtliche Anlehnung an Pindar: *ἀθανάτων καλέω καὶ θνητῶν ἁγνὸν ἄναχτα, οὐράνιον Νόμον* ... Aber dieser orphische Nomos, der das „Weltgesetz" darstellt, ist nicht denkbar ohne das heraklitisch-sophistische „Naturgesetz"; er heißt „das Feste der Natur ... ewig bewahrend mit Gesetzen". Leugnet man — und mit Recht —, daß Pindar schon den *νόμος φύσεως* kennt, so ist ihm dieser orphische Nomos auch fremd. Der pindarische Nomos ist kein „Gesetz"[1], denn selbst das höchste, das Weltgesetz, macht nicht die *βία* zur *δίκη*. Von dieser Vorstellung ist jedenfalls auch in dem orphischen Hymnos keine Spur; im Gegenteil heißt es dort vom *νόμος*, daß er „mit den geradesten Meinungen zusammen ist, ... ohne Schaden allen beiwohnend, die gesetzlich sind, den Gesetzlosen aber schweres Leid bringend". Zweifellos ist auch der pindarische Nomos ein vergöttlichter Begriff, aber deshalb noch keine „männliche Schicksalsgottheit"[2]. Es kann m. E. nicht der Glaube des frommen Griechen, wie Pindar es ist, gewesen sein, daß das Schicksal die Gewalt zum Recht macht. Wohl aber macht alte heilige Sitte auch aus der Gewalttat Gerechtes; auch das dem menschlichen Rechtsempfinden Entgegenstehende wird durch Brauch heilig. Es ist kein Zufall, daß Herodot (III, 38) das Pindarwort zitiert, um die Macht der „Sitte" zu bezeichnen[3]. Auch sonst ist *νόμος* für Pindar, wie wir sahen, Ordnung, die aus alter Sitte stammt. So ist der heilige Brauch, die durch alte Sitte geschaffene Ordnung, auch der König der Menschen und Götter[4]. Daß Pindar diesen *νόμος* tatsächlich unter orphischem Einfluß vergöttlicht, kann vermutet werden; von dem Nomos, den der überlieferte Hymnos preist, hat er aber noch nichts gewußt[5].

---

[1] Gegen Nestles Erklärung als „Weltgesetz im Sinne der Orphiker und Heraklits".

[2] Schröder stellt den Nomos neben *Μοῖρα, Δίκα, Ἀνάγκα, Τύχα*.

[3] Ohne strikten Beweis kann ich nicht zugeben, daß der um eine Generation Jüngere den Pindarvers „fälschlich anführte" (Dümmler), daß er den Nomos „im Sinne des Hippias" begreift (Nestle, Herodots Verh. usw. Progr. Schönthal 1908, 25f.). Gerade als kultischer Brauch, um den es sich hier handelt, erscheint *νόμος* schon bei Hesiod (S. 115f.); ich sehe keinen Zwang, bei Herodot den prägnanten Begriff der Konvention als des der *φύσις* Entgegenstehenden vorauszusetzen. Die Durchforschung der *νόμοι* der Völker durch die Logographen ist nur die Vorbedingung der sophistischen Theorie; Diels, Hermes 22, 435ff., Chiappelli, AGPh. III, 245.

[4] Ebenso urteilt Meyer, GdA. III, 453.

[5] Daß ein späterer Orphiker den berühmten Vers in seinem Hymnos benutzt, ist nicht weiter merkwürdig.

Wir sind mit Pindar schon in eine jüngere Zeit hinabgestiegen. Das war nötig, weil er für uns als erster die Belege der Vermischung von τεθμός und νόμος bietet, weil zugleich bei ihm zuerst (ausgenommen den abseits stehenden Heraklit) der νόμος zu überragender Bedeutung gesteigert erscheint. Um aber die Geschichte des politischen Gesetzes, sowohl als θεσμός wie als νόμος, zu übersehen, müssen wir noch einmal zurückgreifen.

Mit Drakon ist für Athen die Zeit der Blutrache und der Selbsthilfe im wesentlichen vorüber[1]. Die δίκη schafft sich mächtig Bahn. Die θεσμοί als bindende Gesetze sind der Ausdruck des Willens, mit dem die Polis die Forderungen der δίκη vertritt. Zweifellos bedeutet diese Kodifikation einen Erfolg der Opposition der unteren Schichten. Aber die sprichwörtlich gewordene Strenge der drakontischen Gesetze, mag die Überlieferung sie auch übertrieben haben, beweist, daß das Zugeständnis des Adels stark beschränkt ist. Drakon steht durchaus auf der Seite der herrschenden Schicht. Doch die politischen Verhältnisse sind schon zu verworren, als daß ein einseitiger Versuch der herrschenden Klasse, durch Rechtsfixierung bessere Zustände zu schaffen, gelingen kann. Die soziale Kluft kann nicht mehr geschlossen werden, so muß man sie überbrücken. Hier setzt Solons Werk ein.

Bei ihm zuerst haben wir die Möglichkeit, den Inhalt der θεσμοί kennen zu lernen. Es kommt dabei wenig darauf an, wieweit das, was das spätere Griechentum als solonisch ansah, soweit es nicht jüngerer Zeit entstammt, tatsächlich von ihm geschaffen ist, wieweit er älteres Recht übernommen hat; wesentlich ist, daß er den Anspruch erhebt, selbst dem Volke und den Reichen Angemessenes gegeben (Frg. 3), selbst seine θεσμοί geschrieben zu haben[2]. Und da ist nun bezeichnend, daß diese θεσμοί keineswegs mehr auf die gerichtliche Sphäre beschränkt sind. Man darf von der politisch-wirtschaftlichen „Verfassung", soweit es sich nicht um einmalige Maßregeln wie die Seisachtheia handelt, die auf die moralische Zucht und die politische Erziehung gerichteten „Gesetze" nicht so scharf, wie es seit Aristoteles allgemein geschieht, trennen; beide gehören zusammen[3]. Gesetze gegen den Luxus, gegen Schmähungen und Ver-

[1] Glotz 323.

[2] Das Hervortreten seiner Persönlichkeit als des Schöpfers der Gesetzgebung ist besonders deutlich in den Frg. 27a—c und 32, einschl. a und b. Vgl. Wilamowitz, Kydathen 50.

[3] Dies gilt für griechische Verhältnisse allgemein, nicht nur für Solon;

leumdungen, gegen Unzucht, Gesetze, die den Müßiggang bestrafen, die jedem Bürger, nicht nur dem Geschädigten, das Klagerecht zugestehen, die in Aufständen politische Parteinahme gebieten, u. a. dienen aufs stärkste der von Solon durch seine „Verfassung" erstrebten Ausgleichung der Stände. Das Eine wie das Andere ist Ausdruck der δίκη, die die Polis beherrscht. Die θεσμοί haben die rein juristische Form gesprengt und sind im weitesten Sinne politische Gesetze geworden.

Solon hat es für nötig befunden, seine θεσμοί durch einen Schwur der Bürger auf zehn Jahre festzulegen[1]. Er ist zu klug, um nicht zu wissen, daß Menschensatzung „bewegbar" ist und sein muß[2]. Aber die Auflage des Schwurs und seine Reisen nach der Gesetzgebung zeigen, daß er hoffte, „die Athener würden sich an seine Gesetze gewöhnen[3]. Er will eine gewisse Ruhe des politischen Lebens schaffen, aber er bleibt sich bewußt, daß θεσμοί keine νόμοι sind, daß Gesetztes nicht Sitte ist. So gehen denn auch tatsächlich die Kämpfe weiter, um in der Tyrannis des Peisistratos zu enden. Sie ist der Zusammenbruch des Solonischen Willens zur μεσότης[4]. Aber doch berichtet die Überlieferung von Peisistratos einstimmig (Her. I, 59, 6. Thuk. VI, 54, 6), daß er die „bestehenden" Gesetze bewahrte. Die θεσμοί überdauern im wesentlichen Tyrannis und Tyrannensturz. Fast ein Jahrhundert in Geltung, haben sie in der Polis festen Fuß gefaßt, sind sie für das politische Bewußtsein zum Ausdrucke der Tradition und Sitte geworden: die θεσμοί sind jetzt νόμοι; das geschriebene Gesetz usurpiert das Wort, das bisher nur das ungeschriebene der Sitte bedeutet hat. „Denn der Nomos hat

Busolt, Stk. 304. Den Gegensatz, der hierin zum römischen Gesetzesbegriffe liegt, betont KFHermann 70f.

[1] Her. I, 29. Nach Ἀθπ. 7, 2 und Plut. Sol. 25 sind es 100 Jahre; aber das ist die Erfindung einer Zeit, für die die Dauer der solonischen Gesetze selbstverständlich geworden ist.

[2] Plut. Conv. sept. sap. 7, 152A. Hirzel, Agr. nom. 72, 2.

[3] Plut. Sol. 25. Seine Quelle zieht damit die natürliche Folgerung aus den Tatsachen. Daß aber Solon damit seinen Gesetzen „die Dauer sichern wollte" (Hirzel 357), daß er sie bewußt zum „Gewohnheitsrecht" machen wollte (ebda. 373), paßt m. E. nicht zu der ganzen Auffassung, die Solon von seiner Aufgabe hat. Ich erschließe aus der Tatsache des 10 Jahre-Schwurs genau das Gegenteil von Hirzels Folgerung.

[4] Dies das Hauptargument, um die Größe des Staatsmannes Solon herabzudrücken, — als ob Bismarck kleiner ist, weil zwei Jahrzehnte nach seinem Tode sein Werk zusammenbricht!

keine Kraft, daß man ihm gehorche, außer der Gewohnheit"[1]. In alten Formeln wie dem Eid der Thesmotheten oder der Epheben erhält sich das alte Wort[2]; aber der allgemeine Sprachgebrauch nennt seit der Kleisthenischen Zeit die geltenden Gesetze „Sitten", *νόμοι*[3]. So erlangt das Wort die Bedeutung, die wir schon bei Pindar fanden, die die politische Sprache des 5. und 4. Jahrhunderts beherrscht.

Das alte Wort aber, *θεσμός*, eben durch sein Alter ehrwürdig, gewinnt im Gegensatze zu der menschlichen Sitte, dem *νόμος*, mehr und mehr den Charakter einer gewissen Heiligkeit. Je mehr der *νόμος* den Gesetzesbegriff usurpiert, je mehr *θεσμός* aus dem Sprachgebrauche schwindet, um so mehr wird er zum Ausdruck einer dem menschlichen *νόμος* gegenüberstehenden heiligen Satzung. Erst jetzt, da die Heiligung des *θεσμός*, von der ich oben sprach (S. 110), im wesentlichen erfolgt ist, bemächtigt sich auch die Demeterreligion des Begriffes. Die Agrarkulte, durch Solons Hebung der Bauernschaft erstarkt, bringen die politischen *θεσμοί* in Verbindung mit Demeter, in deren Wesensart, wie ich schon betonte, die Entwicklung zur Göttin des Staates liegt, die nun, nachdem der Sinn des kultischen *θεσμός* längst verblaßt ist, als „Thesmophoros" — nachträglich — zur „Bringerin der Satzungen" und zur *Θέσμια* (Paus. 8, 15, 4) wird, in deren Heiligtum die „*θεσμοί*" aufbewahrt werden. Es vergißt sich rasch, daß Solon einst sagte: *θεσμοὺς ἔγραψα*. Seine Gesetze sind *νόμοι*. Nur was man ihm nicht zuschreibt, das Uralte, das ist noch *θεσμός*. Erst ins letzte Stadium der Entwicklung von *θεσμός* greifen Kult und Religion, greift insbesondere die Verehrung der Thesmophoros ein. Hier fließt Verschiedenes zusammen, was sich nicht streng sondern läßt; jedenfalls werden jetzt die *θεσμοί*, die einst Solon aus seinem eigenen Menschengeiste „schrieb", mehr und mehr (obwohl nicht ausschließlich) zur „göttlichen Satzung".

In der Tatsache aber, daß der *νόμος* sich an die Stelle des *θεσμός* setzt, daß die „Sitte" zum „Gesetz" wird, ist der gewaltige Wandlungsprozeß enthalten, den die Polis im 6. Jahrhundert durchlebt. Sie tritt in dieser Zeit unter die Herrschaft der Gesetze[4].

---

[1] Aristot. Pol. II, 1269a, 20.

[2] Plut. Sol. 25; Stob. IV, 1, 48 (S. 107, 3).

[3] Ich folge hier im allgemeinen Hirzel 373f., Agr. nom. 49f. Die Ansicht von Wilamowitz, StuG. 59, wonach *νόμος* heißt, „was in Kurs ist", ist hiermit unvereinbar. Gegen sie grundsätzliche Bemerkungen bei Kaerst 12, 4.

[4] Hierzu KFHermann 30ff., Burckhardt I, 85ff., Wilamowitz, Kydathen 47ff., StuG. 97, Kaerst 11ff.

Solons *θεσμοί* umspannen das gesamte politische und private Leben der Bürger; in dem Augenblicke, da aus ihnen die *νόμοι* werden, haben jene ihre Herrschaft anerkannt. Zum ersten Male in der griechischen Geschichte ist es, daß im eigentlichsten Sinne der „Mensch dem Menschen gehorcht"[1]. Erst damit ist die Bahn dafür geöffnet, daß die Gesamtheit des Volkes von dem Bewußtsein durchdrungen wird, mit der Polis eins zu sein. *δίκη* hat dem Gesetze den Weg gebahnt. Dieses aber, der Nomos, als Menschenwerk nicht ewig und unverletzlich, ist doch bindend als Ausdruck des Willens der *δίκη*, der Polis, des Volkes. Es öffnet der Demokratie die Tore, aber es schlägt sie gleichzeitig in seine Fesseln. Denn es ist die „allgemeingiltige Norm"[2], die wohl das ganze Volk ändern, nie aber der Einzelne übertreten darf. Die Nomoi als Ganzes, der Nomos im prägnantesten Sinne, wird zum König. Nicht „Gesetze" regieren die Polis, sondern der Nomos, d. i. der Staatsgedanke, als die Verkörperung der Rechtsidee. Das Pindarwort wird in einem tieferen Sinne Wahrheit, als es der Dichter selbst gemeint hatte: *Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς.*

Am Ende des 6. Jahrhunderts steht Kleisthenes, der nur durch das Eindringen ionischen Geistes in die attische Welt erklärbare radikale Rationalist und Doktrinär. Er ist der eigentliche Schöpfer der athenischen Demokratie[3]. Aber auch in seinem Werke, das Solons Ordnung umstößt, lebt noch solonischer Geist, wie sich denn unter der seit jenen Tagen zum politischen Schlagwort werdenden *πάτριος πολιτεία*[4] im wesentlichen das Athen Solons begreift. Die kleisthenische Verfassung erscheint den Griechen nicht als *δημο-κρατία*, als einseitige Herrschaft der niederen Schichten, sondern als *ἰσονομία*, als Gleichverteiltheit[5]. In ihr vollendet sich die *δίκη* der

[1] Fustel de Coulanges, D. ant. Staat 333, aber in anderer Beziehung; Beloch, GG. I 1, 351.

[2] Wilamowitz, StuG. 116. Ich zitiere diesen Ausdruck um so lieber, als er deutlich macht, daß das, was für den ionischen Adel die *θέμις*, für die Polis des 5. Jh. der *νόμος* bedeutet.

[3] Francotte, La Polis grecque 4, 38ff.

[4] Hirzel 372.

[5] Hirzel 242ff., Swoboda 106; anders Kaerst 22, 2. — Die *ἰσονομία* tritt an die Stelle der *εὐνομία*, die jetzt zur ausschließlichen Bezeichnung der aristokratischen Verfassung wird; über sie oben S. 84 u. 117, 0. Der Gleichheitsgedanke, der hier zum ersten Male in scharfer Prägung begegnet, ist älter. Das Streben nach „gleichem Recht" liegt schon in der *δίκη*

Polis, sie gibt dem Königtum des Nomos die Weihe als Symbol eines Ideals politischer Glückseligkeit. Sie ist es letzten Endes, die aus Athen den Staat macht, der bei Marathon die Probe seiner Kraft, die Probe vor allem der schrankenlosen Hingabe seiner Bürger besteht.

Hesiods. Wenn dies Problem, das somit in die Geschichte der werdenden Polis zweifellos hineingehört, dem Hirzel ein großes Kapitel gewidmet hat, in meinen Untersuchungen unberücksichtigt bleibt, so ist der entscheidende Grund dafür, daß, wie das völlige Fehlen älterer Zeugnisse beweist, der Gleichheitsgedanke erst im Laufe des 6. Jh. für die Griechen allmählich die lebendige Kraft gewinnt, die zur bewußten Formulierung notwendig ist. Die Geschichte der Gleichheitsidee im Griechentum, auch hier mit der der Freiheit (obschon nicht der Brüderlichkeit) notwendig verbunden, ist frühestens von der Grundlage des 5. Jh. begreifbar und darstellbar; als Zielpunkt der vorausgegangenen Entwicklung wird die Idee der Gleichheit aber noch im nächsten Abschnitte Berücksichtigung finden.

Vierter Abschnitt

Rechtsidee und werdende Polis

βούλεται δέ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι
καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα ...
Aristoteles

Themis, Dike, Gesetz: die Geschichte dieser Begriffe ist eine Geschichte des griechischen Rechtsbewußtseins. Das Verhältnis des Menschen zur Idee des Rechts aber ist untrennbar von seinem politischen Dasein, von seiner Stellung zu der ihm übergeordneten Gemeinschaft. So setzt die Geschichte der drei Begriffe notwendig den Zusammenhang mit der Geschichte des staatlichen Werdens voraus, wie er als Hintergrund, von dem jene sich abhebt, schon im Verlaufe dieser Untersuchungen fortdauernd zu geben versucht wurde. Vom mykenischen Königtum über die Adelsgesellschaft im homerischen Staate zur Polis führt der Weg der politischen Gemeinschaft bei den Griechen. Es bleibt übrig, zusammenfassend zu zeigen, wie dieser Weg in seiner politischen und sozialen Bedingtheit notwendig mit dem parallel läuft, den die Geschichte der Rechtserkenntnis und des Rechtsbewußtseins des griechischen Menschen geht[1].

Im mykenischen Staate ist das geographische und politische Zentrum die Burg, die πτόλις, inmitten der Siedlung, des ἄστυ, gelegen[2]. Sie zuerst trägt den Namen, den späterhin der griechische

[1] Einen interessanten, obwohl fragmentarischen Versuch, die Geschichte des politischen Geistes der Griechen aus den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen heraus zu schildern, gibt L. v. Stein, D. Entw. d. Staatswiss. b. d. Griechen. S-B. Wiener Ak. 1879. Man spürt in der geistvollen Konstruktion den Hegelianer; sie behält ihren Wert, auch wenn Einzelheiten wie Gesamtauffassung vor der Forderung historischer Objektivität nicht standhalten.

[2] Schuchhardt, NJhb. 1908, 308ff.

Staat führt. Die soziale Schichtung des mykenischen Staates können wir in ihren wesentlichsten Zügen erkennen[1]. Neben dem König steht eine Herrenschicht[2], seine Gefolgschaft, die Ahnen des Adels, der uns im Epos entgegentritt[3]. Hier zeigt sich ein Fortbestehen der indogermanischen Wehrverfassung. Andererseits wird die Tatsache einer despotischen Herrschaft über unfreies Volk durch die nur durch die Frohnde einer Menge möglich gemachten Bauten bewiesen. Abendländisches Heerkönigtum und orientalisches Despotentum erscheinen vereinigt. Alles Einzelne bleibt im Dunkel, aber die Tatsache einer Mischung zweier heterogener Elemente in diesem Staate, schwächerer okzidentaler und überwiegender östlicher, wie sie von den archäologischen Funden aufs eindringlichste gelehrt wird[4], ist nicht zu bezweifeln. θέμις und δίκη, Gottesgnadentum und Rechtsverpflichtung, sind beide im mykenischen Königtum lebendig.

Die Umschreibung der Herrscherstellung Agamemnons in den Namen seiner Töchter, von der wir ausgingen[5], gibt diese Feststellungen in nuce: die eindrucksvolle Form der ersten politischen Theorie. Der Charakter des Mythologischen bedingt es, daß nicht eigentliche Abstraktionen vorliegen, daß vielmehr die konkreten Erscheinungen durch Personifizierung in die Sphäre des Allgemeinen gehoben sind. Aber gerade der Umstand dieses konkreten Denkens, wie es für den alten epischen Dichter selbstverständlich ist, gewährt uns zu einem starken Grade die Sicherheit, — auch wenn die sonstigen Belege es nicht bestätigen würden, — daß nicht das bloße Gedankenspiel eines spekulierenden Kopfes zu Grunde liegt, sondern reale Tatsachen, die der Erkenntnis des alten Königtums ebenso dienen können wie die Burgtrümmer von Tiryns und Mykene. Es sind die drei Seiten der Herrscherstellung, die sich in den drei Namen abzeichnen: die Macht über das Volk, die Rechtsver-

[1] Hierzu MWeber 98ff.

[2] Meyer, GdA. II, 168f., Pöhlmann, Aus d. hellen. Mittelalter. Aus Altert. u. Gegenw.[2] 167.

[3] Dazu, daß wir die homerische Kultur rückwärts an die mykenische anschließen, haben wir ein gutes Recht; gegen Finsler 220 vgl. z. B. MWundt 31, 79, Kornemann, Klio VI, 175, neuerdings Ciccotti, Gr. Gesch. (Weltgesch. herausg. v. L. M. Hartmann II), 39ff.

[4] Über dies Ergebnis der Ausgrabungen vgl. z. B. Schuchhardt a. O. 321; das Wesentliche gibt trotz starker Einschränkungen auch Rodenwaldt, Ath. Mitt. 44, 176ff.; Arch. Anz. 1920, 13ff. zu; oben S. 13.

[5] Oben S. 1.

pflichtung gegenüber den Mannen, der König selbst als Inkarnation des Gottes[1].

Der Übergang dieses Königtums in eine Adelsherrschaft ist im einzelnen für uns nicht mehr faßbar. Was der Dorersturm zerstört, was er neu schafft, wir wissen es nicht. Was sich in die ionisch-äolische Welt, die als erste im Griechentum zu uns mit Worten redet, hinüberrettet, sind sicherlich nicht die Schlechtesten. Wir stehen plötzlich vor dem hellen Bilde des homerischen Adels; er ist der Erbe des Königtums[2].

Wir unterscheiden Adel und Gemeinfreie; sie zusammen, als Großgrundbesitzer und Kleinbauern, stellen den homerischen „Staat" dar, der δῆμος heißt. Daneben gibt es Hörige und Knechte. Man hat als das eigentliche Kennzeichen dieses Staats die Tatsache und Bedeutung der „Stadt" begriffen[3], hat den homerischen Staat als erste Erscheinungsform der „Polis", deren Heimat also in dem ionisch-äolischen Kolonisationsboden erblicken wollen[4].

Nun ist gewiß, daß im Epos die πόλις oder das ἄστυ (beide Ausdrücke sind im allgemeinen wahllos verwendet) die Hauptsiedlungsform bedeutet; Dörfer, wie sie z. B. Thukydides (I, 5) im ältesten Griechenland voraussetzt, werden nie erwähnt. Die Auswanderer übertragen ihre alte Stammgliederung nicht auf den neuen Boden, um so weniger, als sie hier meist auf alte städtische Siedlungen stoßen[5]. Das Erstarken des Adels bedingt an Stelle des im

[1] Die Namen wirken wie Symbole von drei wesentlichen Staatstheorien der neueren Zeit, über deren Einseitigkeit also schon der alte Epiker das Urteil spricht: der soziologischen, der juristischen, der religiösen.

[2] Meyer, GdA. II, 291ff. knüpft die politischen Gestaltungen dieser Zeit des „griechischen Mittelalters" ausschließlich an die Wehrgemeinde der Vollfreien, nicht an den mykenischen Staat an. Aber wenn meine Darstellung zu zeigen sucht, daß Elemente der alten Wehrverfassung auch im mykenischen Staate vorhanden sind, wenn andererseits die Abhängigkeit der homerischen Heeresversammlung vom Adel (Swoboda 40) zu erweisen scheint, daß dies Rudiment der Wehrverfassung gerade durch den schon in vorhomerischer Zeit hochgekommenen Adel zurückgedrängt ist, so liegt doch wohl die Anknüpfung an die mykenischen Staaten am nächsten. Auf dem Festlande ist der Zusammenhang z. T., aber keineswegs überall, durch den dorischen Einbruch unterbrochen, auf Kolonisationsboden reißt der kulturelle Zusammenhang nicht ab.

[3] Meyer a. O., MWeber 101, Swoboda 7f.

[4] Vor allem Keil 315ff., Kornemann, NJhb. 1908, 236f.

[5] Wilamowitz, StuG. 44, Beloch, GG. I1, 202.

König gegebenen personalen Zentrums ein lokales; es findet sich in der Stadt. Hier ist der Palast des *βασιλεύς*, sind die Wohnungen der großen Herren, ist die Agora: hier wird „regiert". Hier wohnen auch viele der Gemeinfreien, aber überwiegend haben die kleinen Bauern und Pächter sicherlich auf ihren Gehöften gehaust[1], so wie auch mancher Adlige auf seinem Gute wohnt[2]. In der Stadt leben noch die Handwerker, soweit sie überhaupt seßhaft sind. Es spricht alles dafür, daß die Bedeutung der Städte allmählich zunimmt[3]; doch bleiben sie noch für lange auf Kleinasien, die Inseln und nur vereinzelte Stellen der griechischen Ostküste beschränkt. Ist trotz allem zuzugeben, daß der Staat des Epos sein Zentrum in der Stadt findet, so fragt sich doch, ob man das Recht hat, hier von „Polis" zu reden.

Welches ist das Kriterium, das man bei der Beurteilung zu beachten hat? Daß es nicht genügt, sich an den griechischen Wortgebrauch zu halten, ist klar, da *πόλις* nicht nur die Stadt als „Staat", sondern auch als „Nicht-Land" oder gar die „Burg" bedeutet. Es gilt also, die realen historischen Tatsachen zu betrachten. Geht man da nur vom „geographischen" Moment aus, so ist allerdings zu sagen, daß diese Staaten der östlichen griechischen Welt schon Poleis sind; doch dürfte es dann schwer fallen zu beweisen, daß nicht auch schon einzelne Staaten der mykenischen Zeit, die Siedlungen von zweifellosem Stadtcharakter als Zentrum haben, in dieselbe Reihe hineingehören[4]. Berücksichtigt man aber das politisch-soziale Moment, dann tut sich zwischen dem Staate des Epos und der Polis des 7. Jahrhunderts eine gewaltige Kluft auf; denn der homerische Staat ist „Ständestaat", die Polis aber begreift sich nur als hinstrebend zur Vereinigung aller Freien, zur *κοινωνία τῶν ἐλευθέρων*[5].

---

[1] Letzteres scheint mir bei Fanta 43f., Meyer a. O. 331f. allzusehr ausgeschieden.

[2] Meyer a. O. 333.

[3] Besonders infolge wachsender Bedeutung von Seefahrt und Handel; Meyer a. O., Neurath, Ant. Wirtschaftsgesch. 28. Von der „Entwicklung des kriegerischen Städtepartikularismus" (MWeber 99) als der „entscheidenden Wendung der hellenischen Staatsgeschichte" sind im Epos doch kaum Spuren; vielmehr ist die homerische Gesellschaft so unpartikularistisch, wie das im Griechentum wohl überhaupt möglich war.

[4] Den Gegensatz Stadtstaat—Flächenstaat (Kornemann, NJhb. 1908, 233ff.) kann ich innerhalb der griechischen Entwicklung nicht anerkennen. Die Polis jedenfalls ist weder das Eine noch das Andere. Vgl. auch Beloch, GG. I 1, 203.

[5] Aristot. Pol. III, 1279a, 21. Hierüber ist noch zu reden.

Man sucht sich in neuerer Zeit von dem Schematismus der Staatsformen und ihrer Aufeinanderfolge, wie ihn vor allem Aristoteles geprägt hat, mit Recht freizumachen[1]. Aber doch noch unter dem Einfluß allgemeingriechischer und besonders aristotelischer Doktrin begreift man die aristokratisch-oligarchische Staatsform im wesentlichen als Einheit, als einheitlichen Gegensatz zu Monarchie und Demokratie[2]. Dann aber bleibt der mächtige Umschwung der wirtschaftlichen, sozialen und militärischen Verhältnisse im 8. und 7. Jahrhundert[3] ohne wesentlichen Einfluß auf die Staatsform und die Struktur des Staats, was doch undenkbar scheint. Jene Anschauung beruht darauf, daß man die Staatsformen nur danach unterscheidet, ob die Macht bei Vielen oder Wenigen ist[4]. Dieses von Aristoteles[5] zu Grunde gelegte Kriterium geht ausschließlich von der Voraussetzung der fertigen Polis aus, ist daher unhistorisch und für die moderne Forschung unzureichend[6]. Es kommt darauf an, die soziale und politische Struktur der Herrschenden wie der Beherrschten, nicht nur ihre Zahl oder die von Aristoteles der Zahl untergelegte rein wirtschaftliche Scheidung in Reich und Arm[7] zum unterscheidenden Prinzip zu erheben. Die Polis ist uns Heutigen nicht der selbstverständliche Oberbegriff, sondern eine historische, gewordene Erscheinung. Es gilt, nicht nur ihre Einzelformungen

---

[1] Swoboda 24ff. u. die dort angegebene Literatur.

[2] Besonders scharf betont die Einheit Keil 339ff. Aber auch Swoboda, der „Adelsstaat" und „Oligarchie" trennt, faßt sie doch als „Oligarchie im weiteren Sinne" zusammen und folgt damit ebenfalls Aristoteles (Pol. V, 1306b, 24). Immerhin legt er starkes Gewicht auf den Unterschied des homerischen Staates, in dem der „Adel als Stand" herrscht (35) und der Oligarchie, in der auch der Nichtadlige Vollbürger werden kann (53). Wenn aber Busolt, Stk. 346 „den Übergang vom souveränen Königtum zur Oligarchie des Blutsadels seit der Mitte des 8. Jh. sich vollziehen" sieht, so bedeutet das ein völlig unhaltbares Zusammendrängen der Ereignisse.

[3] Meyer, GdA. II, 547ff., Pöhlmann, Gesch. d. soz. Frage[3] 169ff., 181ff., Swoboda 54ff. Über die Wandlung im Heerwesen vgl. auch Busolt, Stk. 371.

[4] Swoboda 30.

[5] Pol. III, 1279a, 27ff. u. sonst.

[6] Vgl. die ähnliche Feststellung Dümmlers II, 326 bei der Beurteilung des Königtums der aristotelischen Doktrin.

[7] Pol. III, 1279b, 34ff. Hierin zeigt sich besonders deutlich, daß Aristoteles die im eigentlichsten Sinne sozialen Schichtungen gar nicht berücksichtigt. Ihm ist der Adel nur ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή (Pol. IV, 1294a, 21). Das Ständische liegt tatsächlich vor der Polis.

zu suchen, worauf es der antiken Theorie allein ankommen konnte, sondern sie als Ganzes gegen ihre „Vorläufer" wie ihre „Nachfolger"[1] abzugrenzen.

Das Epos kennt nur den geographischen Begriff πόλις; der Staat heißt δῆμος. Die Stellen, wo Polis und Demos formelhaft vereinigt erscheinen[2], bestätigen das, indem dort, wo außer der Stadt, bezw. außer Stadt und Land auch die Bewohner gemeint sind, πόλις und γαῖα der Ergänzung durch δῆμος bedürfen. Wo andererseits πόλις von ἄστυ geschieden wird, ist nicht der Staat, sondern die Burg im Gegensatze zur Siedlung gemeint[3]. Die πολῖται sind ἀστοί, Städter gegenüber den Landbewohnern, nicht „Staatsbürger"[4]. Ist also ein gewisser Gegensatz von Stadt und Land Tatsache, so doch nicht die Herrschaft der einen über das andere, so vor allem nicht die Identität von Stadt und Staat. Die in der Stadt wohnenden Bauern, mögen sie selbst an der Agora — wie jeder Freie — teilhaben, gehören nicht zu den Herrschenden. Andererseits aber ist die Herrschaft an die Wehrhaftigkeit, diese aber an Landbesitz gebunden[5]. So ist der homerische Staat nicht die Herrschaft der Stadt über das Land[6], sondern die Herrschaft eines Standes, einer Gesellschaft, die überwiegend, obwohl nicht ausschließlich in der Stadt wohnt und aus den Geschlechtern besteht, die Herrschaft des „Geburtsadels"[7], über freien und unfreien, städtischen und ländlichen Nicht-Adel. Diese adelige Gesellschaft, obschon herrschende Macht im Staate, lebt aber gleichsam nicht in ihm, sondern nur in sich selbst. So erklärt es sich, daß der „Staat" der homerischen Zeit ohne wahre Eigenkraft erscheint, daß der homerische Mensch ohne inneres Verhältnis auch zum Recht ist.

---

[1] Für diese, die Abgrenzung der Polis gegen die Staatsformen des Hellenismus, sei im allgemeinen auf Kaerst verwiesen.

[2] Il. 3, 50. 24, 706. Od. 6, 3. 8, 555. 11, 14. 14, 43; Fanta 45, Busolt, Stk. 154, die aber irrig auf Identität beider Worte schließen.

[3] Schuchhardt, NJhb. 1908, 309f.

[4] Daß Homer das Wort πολίτης schon hat, besagt nichts angesichts der Tatsache, daß damit in der Ilias (2, 806. 15, 558. 22, 429) nur die Troer, d. h. die Bewohner der Stadt Troia, in der Odyssee in gleichlautendem Versschluß nur die Leute der Phäakenstadt (7, 131) oder der Stadt auf Ithaka (17, 206) bezeichnet werden.

[5] Vgl. MWeber, Judentum 80.

[6] Meyer, GdA. II, 330ff., MWeber 101, Swoboda 7f.

[7] Eine lehrreiche Analogie ist die Schilderung des germanischen Geburtsadels bei Amira 128f.

Die Gebote der ersten rechtsetzenden Macht, des charismatischen Königtums, leben in der unfrommen Adelsgesellschaft fort in der Konventionalregel der Gesellschaft, der θέμις. Die weitere rechtsetzende Macht aber, der gegenwärtige Staat, besitzt noch nicht die Kraft, die zur Anerkenntnis seiner Gebote, der Gesetze, zwingt: δίκη bleibt im Epos das matte Symbol eines in ziemlich vagen Vorstellungen von Anrecht und Verpflichtung sich erschöpfenden Rechtsgefühls.

Ein solcher Mangel staatlichen und rechtlichen Bewußtseins, wie ihn der homerische Mensch aufweist, bliebe unerklärlich, wenn tatsächlich der Staat dieser Zeit „die Herrschaft der Stadtbevölkerung mit dem Adel an der Spitze über das politisch abhängige Landvolk"[1] wäre, wenn also der Einzelne vorzugsweise innerhalb einer die sozialen Schichtungen in sich vereinigenden, d. h. „staatlichen" Gemeinschaft stände. Dieser Mangel erklärt sich sofort, wenn wir den Staat als reinen „Adelsstaat"[2] begreifen, als Herrschaft eines Standes, der durch seine Abstammung in Geschlecht und Phrathrie, durch Konvention und Norm in Hetairie und Gesellschaft die Formen seiner Gemeinschaft findet, wenn also der Einzelne vorzugsweise innerhalb einer über den Rahmen der sozialen Klasse nicht hinausreichenden, d. h. „gesellschaftlichen" Gemeinschaft steht[3].

Allerdings: auf asiatischem Boden, dort, wo das Hinterland meist von Barbaren bewohnt ist, herrscht die — griechische — Stadt über das Land; man denke etwa an Milet. Hier gibt es also einen „Stadtstaat". Aber zum Typ der späteren mutterländischen Polis gehört dieses politische Gebilde deshalb nicht, weil für sie die eth-

[1] Ed. Meyer, Die wirtsch. Entw. d. Altert. Kl. Schr. 111.

[2] Der oft verwendete Ausdruck „Geschlechterstaat" führt irre. Es ist keine Herrschaft der Einzelgeschlechter, sondern ihrer Vereinigung in der Gesellschaft. Erst als der Adel, wovon gleich zu reden sein wird, in die Polisgemeinschaft hinübergeführt ist, spielen einzelne Geschlechter die große Rolle, erst auf die Adelspolis kann die δυναστεία des Aristoteles zutreffen. Hiervon zu unterscheiden ist natürlich der primitive „Geschlechterstaat", die angenommene Urform des Staates überhaupt; Kohler 33.

[3] Wilamowitz bei Mommsen, Zum ältesten Strafrecht 20 f. betont den Zustand der „Staatlosigkeit" in Epos und Heldensage; aber er geht zu weit, wenn er schlechthin behauptet, der Mann sei bei Homer „kein Glied einer Gemeinschaft". Wenn Meyer, GdA. II, 305 von einem „lockeren Verband unabhängiger Magnaten" spricht, so ist das für die Stellung des Adels im Staate bezeichnend, aber die starke gesellschaftliche Bindung kommt dabei ebenfalls zu kurz. Vgl. Kaerst 4 f. Über Hetairien, Syssitien usw. vgl. Finsler, Königtum 314 ff., de Sanctis, Ἀτθίς 41 ff.

nische Zusammengehörigkeit von Stadt und Land Voraussetzung ist[1]; und Stadtstaat im engsten Sinne, daß nur die Städter Politen sind, ist die eigentliche Polis nie gewesen.

Daß man im allgemeinen den Wesensunterschied im sozialpolitischen Aufbau des Adelstaats und der Polis nicht grundsätzlich nahm, dafür mag neben der Beeinflussung durch die antike Theorie wohl der Umstand entscheidend gewesen sein, daß tatsächlich von jenem zu dieser auch starke verbindende Fäden laufen. Wie die Polis sich äußerlich oft genug an die Stadt, in der vorher die Herrenklasse herrschte, anschließt, so baut sie — bei allem grundsätzlichen Anderssein — doch auf der geistigen und sittlichen Grundlage der Adelskultur weiter. In jüngeren Teilen des Epos ist die Grenze zwischen der „staatlosen" Adelsgesellschaft und der „Adelspolis" nicht immer scharf zu ziehen. Wie sich an Einzelheiten, z. B. am Betonen des Gastrechts, zeigte, daß δίκη inhaltlich die von ihr verdrängte θέμις fortsetzt, so ist die Tatsache, daß in der konventionell gebundenen Gesellschaft des homerischen Rittertums dem starken Hervortreten der Einzelnen das Gegengewicht eines überindividuellen Ganzen die Wage hält, eine notwendige Voraussetzung des in der Polis verwirklichten Gemeinschaftsgedankens. Phrathrie und Geschlecht spielen lange Zeit auch noch in der Polis eine Rolle. Vor allem ist von entscheidender Bedeutung, daß die Kulte des Polisadels naturgemäß zu einem großen Teile die altererbten der ritterlichen Vergangenheit sind. So ist es denn nicht nur ein äußeres Zusammentreffen, daß das mutterländische Griechentum das homerische Epos in eben den Zeiten, da die Polis entsteht, rezipiert. Die innere Verbundenheit von Rittertum und Polis[2] ist es, die im homerischen Staate nicht ausschließlich den Gegensatz, sondern auch die Vorstufe der Polis begreifen läßt.

Zweierlei ist es vor allem, was aus dem Adelsstaate die Polis schafft[3]. Von innen her ist es die Bürgerwerdung aller Freien, die im Zeitalter Hesiods beginnt und in schweren Umwälzungen sich verwirklicht. Bekanntlich hat zur Befreiung der niederen Schichten neben rein wirtschaftlichen Momenten besonders stark der Wandel

[1] Wilamowitz, StuG. 60. Das gilt selbst dort, wo der Gegensatz zwischen Herren und Beherrschten am stärksten ist, in Sparta; Meyer, GdA. II, 272.

[2] Vgl. z. B. Schwartz, Jhb. d. Fr. Dtsch. Hochst. 1906, 66 ff.

[3] Hierzu Kaerst 5 ff.

der Kampfmethoden beigetragen, der an Stelle des ritterlichen Einzelkampfes die geschlossene Hoplitenphalanx setzt. Für den Polisbegriff ist es bedeutungslos, daß noch für lange Zeit eine Abgestuftheit des Staatsbürgerrechts bestehen bleibt; wesentlich ist nur, daß die grundsätzliche Scheidung in herrschenden Adel und beherrschten Nichtadel aufhört. Der erste entscheidende Wendepunkt in der griechischen Staatsgeschichte liegt nicht in der Wandlung zur Demokratie, sondern zur Polis überhaupt. Der Staat siegt über den Stand[1].

Die Polis, gleichgiltig, ob Oligarchie oder Demokratie, ist somit als Stadtstaat jünger als die Stadt, zugleich aber in der Vereinigung der Freien in Stadt und Land nicht Stadtstaat schlechthin. Anknüpfend an den gentilizischen Aufbau des Stammes, schafft sie aus Stadt und Land die Bürgergemeinde[2]. Wie selbst die späte städtische Demokratie von Athen noch am Grundsatze der Bodenansässigkeit der Bürger festhält[3], wie also im Prinzip jeder freie Bürger Land hat, so ist umgekehrt jeder freie und eingeborene Bauer ebenso πολίτης wie der als Beamter oder Richter tätige Edelmann.

Von außen aber tritt, unlösbar mit dem inneren Umschwung verbunden, an diese Staatsgebilde die ungeheure Bewegung wirtschaftlicher und sozialer Kräfte heran, die zu derselben Zeit aus Ackerbauern und Viehzüchtern das Volk der Seefahrer, Kaufleute und Kolonisten macht. Die Berührung mit fremder Welt rüttelt die schläfrige „Autarkie" der kleinen Staatengebilde auf, überwindet die Oikenwirtschaft, macht die Stadt, das Zentrum von Handel und Verkehr, nun erst wahrhaft zum lebendigen Träger des Staats, zwingt die Menschen, Adlige wie Unedle, Städter wie Bauern, zur Besinnung auf ihr staatliches Dasein: dieselbe Zeit, die in der großen kolonisatorischen Bewegung den hellenischen Gedanken zur Tat aufruft, ist es, die die Polis schafft und weiterhin stärkt[4].

Eine Sonderstellung nimmt bekanntlich unter den griechischen

---

[1] Meyer, GdA. II, 555; vgl. auch, was er Forsch. I, 307 über Solon sagt.

[2] Kuhn, Entst. d. Städte 7. Die Polis als Stammstaat zu begreifen (Wilamowitz, StuG. 42 ff.), ist eine Übersteigerung der Erkenntnis, daß sie sich im Stadtstaat nicht erschöpft, die man wohl allgemein ablehnt. Der prinzipielle Unterschied gegen die westgriechischen Staaten darf nicht verwischt werden. Die Phyleneinteilung der Polis nimmt man mit Recht als sekundär (Swoboda 11, 1). Vgl. auch Kaerst 2, 1; oben S. 129, 4.

[3] Keil 316.

[4] Meyer, GdA. II, 533 ff.

Staaten Sparta ein. Eine ältere wissenschaftliche Anschauung[1] sah in diesem militärischen Zwangsstaate den Prototyp der griechischen Polis. Heute denkt man darüber anders. Bereits die erstaunliche Tatsache, daß Sparta es nie zur „Stadt" gebracht hat, daß die Siedlung noch bis in späte Zeiten aus fünf offenen Dörfern besteht, zeigt, daß hier schon die organische, die geographische Grundlage der Polis fehlt. Aber auch die militarisierte Gesellschaft des ausschließlich in der Stadt Sparta lokalisierten Spartiatentums[2] ist keineswegs die übliche buntschichtige Gemeinschaft der Politen. Hier ist eine Gleichsetzung von Staat und herrschender Gesellschaft vollzogen, und damit steht Sparta über oder doch zwischen der Polis einerseits, dem homerischen Adelsregiment andererseits. Die Militarisierung der Gesellschaft setzt an die Stelle der Blutsauslese im Geschlechteradel die asketische und gemeinsame Erziehung des Spartiatentums. Wenn die spätere Theorie, wesentlich auf Grund der Verbundenheit von Königtum, Gerusie und Ephorenamt, in Sparta das Symbol der „Mischverfassung" sieht, so ist das konstruiert; aber doch scheint es der Sinn dieser Verfassung, weder reines Adelsregiment noch demokratisches Politentum zu sein. Die Überwindung der Gesellschaft durch den Staat, sonst die Tat der die Polis schaffenden Revolution, ist hier, unter dem Einfluß der Stammesorganisation des erobernden Kriegervolkes, aus der Gesellschaft heraus und in ihr vollzogen. So ragt Sparta wie ein Petrefakt in die jüngeren Zeiten hinein, nicht als Schöpfung eines genialen, einzigartigen Gesetzgebers, sondern als die gewordene und gewachsene „Verstaatlichung der herrschenden Gesellschaft"[3].

Das Wesen der Wandlung vom Adelsstaat zur Polis spiegelt sich im Hervortreten und Erstarken der δίκη wieder. Sie ist das Recht der Unterdrückten, der Schlachtruf der Revolution, die die letzten Endes „staatlose", weil ausschließlich in sich lebende Adelsgesellschaft zwar nicht stürzt, aber doch, wenn auch als herrschende Schicht, in das Ganze einer die Gemeinfreien mitumfassenden politischen Gemeinschaft hineinzwingt[4]. Dieser Prozeß der Geburt der

[1] KFHermann, Culturgesch. 107; Burckhardt I, 98.

[2] Vgl. hierzu MWeber 104.

[3] Kaerst 31.

[4] MWeber 103: „Ebenso schwindet der alte vagierende Ministeriale der homerischen Zeit zunehmend zugunsten des geschlossenen Polisadels", ein Satz, der zu der von Weber 101 verfochtenen Verbundenheit von Stadt und homerischem Adel in gewissem Widerspruche steht.

Polis enthüllt ihre eigentliche Wesensgrundlage, die „Vereinigung aller Freien".

Bekanntlich ist dieses auch die Definition der Polis, die, obschon nicht als einzige, Aristoteles gibt[1]. Aber bei der Frage nach dem „Wesen" der Polis auch nur als politisch-rechtlichen Gebildes wird und kann man sich mit ihr nicht zufrieden geben[2]. Lehrt uns die δίκη Hesiods das Werden der Polis verstehen, so zeigt sich schon bei Solon in δίκη ein allem Einzelwillen entgegengesetzter Gesamtwille der Polis, der in den Gestalten der Aisymneten bewußt zum Ausdruck kommt, aber keineswegs an eine führende Einzelpersönlichkeit gebunden ist; denn das Wesen der Polis ist ganz und gar unmonarchisch. Hier wird deutlich, daß das „Wesen" der Polis über ihre Grundlage, wie sie sich in ihrem Werdeprozeß offenbarte, hinauswächst.

Man versteht das einzig aus den Bedingtheiten ihrer geographischen Grundlage, aus ihrer Kleinräumigkeit[3]. Vor allem erklärt sich die Grundtatsache der Polis überhaupt, ihr Verankertsein im Bewußtsein der Politen, wenn man bedenkt, wie das Gemeinsame in der Gemeinschaft denen vor Augen treten muß, die das vollständige Leben dieser Gemeinschaft auf engstem Raume sich abspielen sehen. Der Polite sieht und fühlt immer und überall wieder, bis in die kleinsten Kreise seines persönlichen Daseins hinein, ihre eng gezogenen Schranken. So erkennt er, daß ein Wille lenkt und befiehlt, stärker als der eines jeden Einzelmenschen. Dieser überindividuelle Wille ist es, der dem Richter die Autorität des Beamten gibt und so die gerichtliche Tradition ermöglicht; er ist es, der Sprache gewinnt in den klaren Vorschriften, die auf Pfeilern verzeichnet stehen, in den Gesetzen. Ihnen gehorcht der Einzelne und damit dem, was letzten Endes die Gesamtheit ge-

[1] Oben S. 129, 5.

[2] Keil 337f. allerdings meint, man müsse sich, „um das eigenste Wesen der Polis zu erfassen, von dem modernen Begriff des Staats als eines sozialen Gebildes zum Zwecke der materiellen und sittlichen Förderung aller unter seinem Recht vereinigten Individuen freimachen. Die πόλις ist nur der Staat der πολῖται". Mit dieser Definition schränkt er die aristotelische noch ein; er gibt statt des „Wesens" der Polis nur ihre staatsrechtliche Grundlage. Im Wesen einer Erscheinung liegt aber notwendig und immer eine „Richtung". Daher dringt das Urteil Pöhlmanns, Gesch. d. soz. Fr.[2] 146, der den von Keil bestrittenen „Wohlfahrtszweck" mit fast den gleichen Worten aufs entschiedenste betont, tiefer.

[3] Hierzu Ratzel 402f. und die lehrreiche vergleichende Tafel 532ff.

schaffen hat. Das Gesetz übernimmt den Namen der Sitte als des allgemeinsten Normativen menschlicher Gemeinschaft; der Nomos wird die Norm der Polis; zugleich Ausdruck und Geschöpf ihres Gesamtwillens, wird er ihr König.

Ein Wille ist aber nicht möglich ohne Ziel. Dieses kann für die autonome und autarke Gemeinschaft der Politen nur in den Verpflichtungen materieller und sittlicher Art liegen, die die Polis für ihre Glieder trägt. Diese im Wesen der Polis ruhende sozialethische Zielsetzung ist der tiefste und innerste Grund für die späteren Theorien vom „besten Staat". Geboren mit der Polis, mit ihr erstarkt, wird sie eigentlich erst im 6. Jahrhundert aktuell; erst jetzt tritt sie als Wille zur Gleichheit, als Isonomia, Isegoria, Isokratia usw., allgemeinverständlich in Erscheinung, erst jetzt findet sie in der Zeit die Resonanz.

Das Jahrhundert, das Polis und Nomos in ihrer unlöslichen Wechselwirkung vereinigt, ist zugleich das Jahrhundert der gewaltigsten religiösen Bewegungen. Der griechische Mensch beginnt über sich zu denken und damit notwendigerweise vor allem über die tiefste Grundlage seines Ichs, sein Verhältnis zu den Göttern, seinen religiösen Glauben. Für die griechische Entwicklung ist es bezeichnend, daß in diesem Augenblicke die Religion nicht nur den inneren Gegner ihrer eigenen Vergangenheit, das Primitive, „Titanische", daß sie auch den äußeren Feind einer rationalisierten und anthropomorphisierten, „ästhetischen" Religiosität überwinden muß: Homer. Ist die an lokale, überwiegend chthonische Kulte gebundene, mit Fetischismus und Zauberwesen durchsetzte „Volksreligion" das Erbe einer Zeit, da die Griechen als ein Volk von Hirten und Ackerbauern, gefrohndet von Königen, zersplittert in Dörfern und Gehöften wohnen, so dringt die helle und unfromme, „interhellenische" Religion des absterbenden ionischen Adels in den Jahrhunderten ins Mutterland ein, da Kolonisation, Handel und Verkehr den Griechen die Welt öffnen, da aus Herr und Knecht freie Politen werden. Aus dem Zusammenstoß der zwei religiösen Welten, die irreführende Schlagwörter als dionysisch und apollinisch bezeichnen, wächst ein Drittes, eben das, was wir meinen, wenn wir vom Griechentum κατ' ἐξοχήν sprechen. Chthonische Tiefe und olympische Höhe vereinen sich und machen die Kräfte lebendig, die es den Griechen ermöglichen, den Weg zur sittlichen Freiheit des Menschen zu beschreiten.

Dem Mythos, der schon durch die Spekulationen der Milesier in seinen kosmogonischen Grundlagen erschüttert ist, droht der Sturz von seinem Thron, von dem aus er den griechischen Geist beherrscht hat. Auf doppeltem Wege läuft das erwachte Bewußtsein gegen ihn Sturm. Positive Vertiefung und Vergeistigung der Religion führen zu der ungeheuersten Bewegung innerhalb des religiösen Lebens selbst: eine Versittlichung der Götterwelt setzt ein, die die Höhe der Vollendung in Pindar und Aischylos erreicht. Mit ihr verknüpft sich das Freiwerden der Kräfte der Mystik[1]: Orphik, Pythagoräismus, Mysterienreligionen erleben ihre erste große Zeit. Daneben setzt — und zwar vom traditionslosen Boden der Kolonien aus —, getragen von dem gewaltigsten Selbstgefühl und der Kraft eines allerpersönlichsten Erlebnisses, die negierende und spekulierende Kritik der Philosophen ein. Auch in ihnen wirken religiöse und mystische Kräfte, aber das Stärkste und Schöpferische in ihnen ist der Intellekt.

Von dem uferlosen In-einander-Fluten der religiösen Bewegungen, von der Gedankenwelt und der irdischen wie metaphysischen Zielsetzung der religiösen Sekten und Kulte dieser Zeit ahnen wir mehr als wir wissen. Zur Gesamtcharakteristik des Jahrhunderts das hauptsächliche und bedeutendste Moment, sind sie in ihren Einzelheiten für uns nicht mehr faßbar. Für den Zusammenhang unserer Untersuchungen ist es aber von symptomatischer Bedeutung, daß ebenso in den Lehren der Anaximander, Parmenides, Heraklit wie im Pantheon der orphischen Theologie Ananke, Dike und Nomos an bedeutendster Stelle stehen, eine Tatsache, die ebenso die Überzeugung von der Gesetzmäßigkeit und Sittlichkeit alles Geschehens widerspiegelt als das für den Griechen selbst in der apolitischen Mystik der orphischen Lehren wie der Doktrin der philosophischen Systeme selbstverständliche Aufbauen auf dem Grunde des politischen Geistes; eine Tatsache, die vor allem die ungeheure und den Menschen bis in seine Tiefen ergreifende Macht offenbart, die Dike und Nomos als die Ideen der politischen Sittlichkeit ausüben.

[1] Die scharfe Scheidung, die Rohde in seiner wundervollen Rede über die „Religion der Griechen" (Kl. Schr. II, 314ff.) zwischen ethisierter und mystischer Religiosität zieht, hat in Wahrheit nicht bestanden. Pindar, der Höhepunkt jener versittlichten Götterauffassung (Rohde 326), steht stark unter orphischem Einfluß. Unmöglich kann der thrakische Dionysoskult allein, so hoch man seine Auswirkung einschätzen muß, „der Quellpunkt aller griechischen Mystik" sein (Rohde 332, Psyche II, 3). Wie jede „höhere" Mystik, so geht auch die griechische auf die elementare, in aller primitiven Religiosität heimische „Urmystik" zurück.

Das Sittliche befreit sich erst zu verhältnismäßig später Zeit aus Konvention und Recht und Sitte; es ist gegenüber jenen heteronomen Normen die erste und einzige autonome Norm. In der δίκη Hesiods und Solons ist die Ethik der Polis erwacht. Die Verwirklichung der Idee des Rechts in der Polis ist der Weg zur Erreichung ihres sozial-ethischen Zweckes. Von dem in δίκη verkörperten Rechtsbewußtsein hat sich die Auffassung der Rechtsidee gewandelt zu dem im Gesetzesbegriff erfaßten rechtlichen Zwang. Erst damit hat das Normative im Recht seinen Ausdruck gefunden, erst damit hat die Polis als autonome normensetzende Macht die Rechtsidee aus ihrem eigenen staatlichen Willen heraus gestaltet. So erreicht die Polis erst unmittelbar vor den Jahrzehnten ihrer Höhe die ideelle Vollendung ihres Wesens im „König Nomos" und ermöglicht es so durch Schaffung des überindividuellen Monarchen, daß für die von ihm beherrschten Bürger das Bewußtsein ihrer Gleichheit politische Voraussetzung ist. Erst von der Grundlage dieses seinem Wesen nach „sittlichen" Staates kann der Grieche zu der Anschauung gelangen, wie sie bei Platon zur Vollendung reift, die im Staate den Erzieher auch zur individuellen Sittlichkeit seiner Bürger, zur δικαιοσύνη, sieht.

Der Prozeß der Wandlung, den die Idee des Rechts im griechischen Bewußtsein durchlebt, beginnt im Religiösen und endet im Sittlichen. Es liegt nahe, ihn als allmähliche „Profanierung" zu begreifen. Aber die Parallele des Weges, den die rechtsetzende Macht, der Staat, geht, des Weges, der vom mykenischen Gottesgnadentum zur Polis führt, widerspricht dem durchaus. Denn die Polis steht nicht nur unter der Herrschaft des Nomos, sondern auch des Gottes, in ihr sind politische und kultische Gemeinschaft verbunden. Gewiß zeigt das Verhältnis des Polismenschen zur Rechtsidee mehr und mehr ein Überwiegen seiner politischen über seine kultische Bindung, so daß in diesen Untersuchungen jene allmählich stärker hervortrat, stärker als für ein Gesamtbild der Polis zu Recht besteht. Tatsächlich ist eine durchgeführte Trennung beider Sphären in ihr unmöglich; wo Polisrecht ist, da ist auch Polisreligion. So wird der Nomos, das einst von Menschen gegebene Gesetz, selbst Gott, und seine Göttlichkeit besteht für den Griechen auch dann noch, als er an den auf der Burg wohnenden Stadtgott kaum mehr glaubt.

In dem Augenblicke aber, da die Polis sich im Nomos zugleich

Fundament und Fessel schafft, tritt sie ins volle Licht des historischen Tages, stehen wir an der ersten großen Zeitwende der griechischen Geschichte. Die Polis erfüllt bei Marathon und Salamis ihre weltgeschichtliche Aufgabe, aber sie tut zugleich die ersten Spatenstiche zum eigenen Grab. Neben den Dreihundert, die „treu dem Gesetze" sterben, neben dem „gerechten" Aristeides erscheinen die großen Gestalten des Themistokles und Pausanias. Im Sturm der Perserkriege beginnen die Fesseln zu fallen, die den Gegner banden, der der Polis gefährlicher werden soll als der Großkönig, er, der dem Nomos als Widerpart gegenübertritt: der Mensch, das befreite Individuum.

Nachtrag

Zu Seite 33. Die Möglichkeit einer etwas abweichenden Deutung des Tübinger Bildes ergibt sich aus der (oben nicht ausreichend gewürdigten) Tatsache, daß Themis ein *κανοῦν*, einen Opferkorb, trägt. Ich habe einen solchen als „Attribut" einer Gottheit nirgends feststellen können. So liegt es nahe, Fackel und Korb nicht als charakterisierende Embleme zu betrachten, sondern als Symbole der dargestellten Handlung, der Aufnahme des Bendiskults. Themis bringt das für den Kult Wesentliche, die Werkzeuge des Opferns, Korb und Feuer, der neuen Kultgenossin entgegen. Damit sagt hier über den Charakter der Göttin Themis ausschließlich die Tatsache ihrer Kultgemeinschaft mit Bendis etwas aus: sie macht wahrscheinlich, daß sie auch hier chthonisch-mütterliche Gottheit ist.

Namen- und Sachregister

I.

Abier 57.
Abstraktion 3, 6, 30[5], 39[1], 59, 63, 64[1], 67[2], 83, 90, 92[2], 106[1], 107, 113f., 127.
Achilleus 4f., 54ff., 66[1], 82.
Adel 9ff., 13ff., 17f., 24, 36, 49, 52, 61f., 64, 67, 81ff., 94f., 103, 116, 121, 124[2], 126f., 128f., 130[2, 7], 131 bis 135, 137.
Adelspolis 132[2], 133.
Adelsstaat 8f., 128, 132—135 (s. Aristokratie, Oligarchie).
Adrasteia 33.
Aelian 91[1].
Agamemnon 1, 4—10, 20, 54f., 57, 66[1], 81f., 127.
Agon 56[2], 75, 80, 82.
Agora 12, 14, 36f., 129, 131 (s. *ἀγορή*).
Agorakritos 32.
agrarisch, Agrar- 32f., 110f., 113[2], 123.
Aias 58, 60.
Aigeus 29, 34.
Aigimios 109, 118.
Aigina 36[1], 40, 109.
Aigisthos 20.
Aischylos 19f., 23[2], 24f., 27f., 29[2], 38[2], 40, 85[1], 106[2], 108[6], 109, 113f., 138.
Aisymnet 86, 136.
Aka 73[2].
Alexander 35[2].
Alkaios 95[1].
Alkimenes 37[4].
Alkinoos 13.
Alkman 117[2].
Alleinherrschaft s. Königtum, Tyrannis.
Ammonsorakel 22[2].
Amphinomos 14, 16, 114[2].
Amphitrite 26[2].
Amphitryon 19.
Amtseid 101f.
Anakreon 109, 112[2].
Ananke 92f., 120[2], 138 (s. Zwang).
Anaxagoras 90.
Anaximander 89—94, 118, 138.
Anaximenes 91[2].
Animismus 50[4].
Anrecht 55—60, 63, 78f., 81f., 90, 132.
anthropomorph 21, 103, 137.
Antigone 20.
Antilochos 5, 56, 82.
Antiocheia 45.
Antiope 34.
Aphrodite 30[5], 31f.
Apollon 5f., 19, 21f., 27ff., 35, 37[2], 38, 46ff.
Archilochos 65[2].
Archonten 13, 107f.
Areopag 109.
Ares 19, 36[2].
Aristarch 58[4], 105.
Aristeides 140.
Aristokratie 1, 9, 12f., 94f., 117, 119, 124[5], 128, 130ff. (s. Adel, Oligarchie).
Aristophanes 110.
Aristophanes v. Byz. 105.
Aristoteles 37[4], 84[1], 88[2], 90, 97[2], 102, 105[2], 106f., 108[6], 116[5], 121, 122[1], 123[1], 129[5], 130, 132[2], 136.

Artemis 25[4], 30[5], 31f., 33, 53.
Asklepios 34, 48, 49[1].
assertorischer Eid 80[3], 100ff.
Atalante 53.
Athen, Athener 24f., 34f., 36[1], 45, 83, 85, 88, 104, 106ff., 111[0], 113f., 121ff., 134.
Athena 36[8], 38[1], 58, 109.
Athena Themis 25, 36[1].
Athenaios 68[4].
Attika, attisch 33, 53, 111[0], 124.
autark, Autarkie 134, 137.
autonom 137, 139.
autoritär, Autorität 9, 18, 49f., 52, 71, 74[1], 98, 104, 116, 136.

Baityl 48[7].
Bakchylides 40[1], 77[3].
Basileus (Archon) 107.
Battiden 19, 35[6].
Bauern, Bauerntum 17f., 62, 64ff., 83ff., 123, 128f., 131, 134.
Bendis 33, 52, 140.
Beweis, Beweisfindung 75, 80f., 96, 98—102.
Blutrache 19, 55[3], 72, 121.
Boiotien, boiotisch 17, 26, 32f., 53, 85, 112[5].
Brauch s. Sitte.
Bucheta 25.
Burg 126, 129, 131.
Bürger 52, 92, 124, 130[2], 131, 134, 136f.

Carmenta 41[1].
Chalkis 48[7], 106[3].
charismatisch 13, 132 (s. Gottesgnadentum).
Cheiron 57.
Chios 26[1].
Chloe 24.
Chrysothemis 1, 4, 7, 20, 26[4], 54, 127f.
Chthon 25[0].
chthonisch 26—36, 38, 44ff., 137, 140.
Clemens v. Alex. 33.
Code 11, 17, 62.

Daphnephoros 112[5].
Delphi 19[3], 21, 22[3], 27ff., 32[3], 35, 39, 44ff.
Delphinios 35.
Demeter 24, 25[4], 32f., 49, 106[3], 110 bis 114, 123.
Demokratie 66, 95, 119, 124, 130, 134f.
Demosthenes 20[4].
deutsches Recht 73[3], 75, 76[3], 78[1], 79[1], 80f., 101f.
Didymaion 29, 48[1], 49.
Dike (Göttin) 39f., 67ff., 84f., 92f., 95[3], 96, 113f., 138.
Diomedes 5.
Dione 26[6], 32.
Dionysios v. Hal. 41[1].
Dionysos 36, 138[1].
Diskos 77[3].
Dodona 30.
dorisch, Dorer 77[3], 109, 118f., 128.
Drachenkampf 27f.
Drakon 104, 108, 121.

Ehe 11, 19, 105f., 110ff., 113[3].
Eid 5, 11, 39[1], 40, 72, 80, 82, 99 bis 102, 107[3], 122f.
Eigennamen 16, 26, 69[0].
Eileithyia 111[3, 4].
Eirene 39f., 67f.
Eleaten 89[1], 92f.
Elektra 20.
Eleusis 110ff., 113[3, 4].
Eleutherios 36.
Eleuthia, Eleutho s. Eileithyia.
Empedokles 90.
Ennosigaios 28.
Entsühnung s. Sühne.
Ephebeneid 107[3], 123.
Ephoren 102, 135.
Epidauros 34, 49[1].
Epos s. Homer.
Erdgöttin s. Gaia.
Erdnabel s. Omphalos.
Erdorakel 27ff., 44ff.
Erdspalt 24, 29f., 44[4].
Erinyen 32, 35[8], 49, 68.

Eris 37.
Ermessen, Ermessensurteil 57, 70, 78, 81f., 97—102.
Eros 30[5].
Ersephoren 24.
Ethik, ethisch, Ethisierung 5f., 15, 39ff., 50, 52, 60[6], 65f., 73, 82f., 85, 88ff., 96, 113[6], 136[2], 137ff.
Etymologie 25[4], 41ff., 44[8], 70f., 77[2. 3], 84[1], 105, 114.
Euboia 101[3].
Eumaios 16.
Eunomia (Göttin) 39f., 67f., 84[1] (s. εὐνομία).
Euripides 20, 22[3], 25[6], 27f., 40, 48[3], 114[6], 119[3].
Europa 25[4].
Eurykleia 105.
Eurynome, -mos 114[2].
Ewe 73[3].

Familie 11, 12[6], 15, 20, 42[4], 51, 113[2].
fas 42[4], 51[2], 73.
Fehde 72, 74.
Felsensturz 35.
Fetischismus 46[3], 137.
Flächenstaat 129[4].
Fluchtafeln 82[4].
Formalprinzip, Formalurteil 75, 80f., 96—102.
Freiheit 88, 93[1], 125[6], 137.

Gaia 23—32, 36, 37[5], 38, 44, 47, 49, 67[1].
Gastrecht 11, 14, 16, 40, 60f., 67, 133.
Ge s. Gaia.
Ge Themis 24f., 33[5].
Gebot 6—22, 36ff., 49, 51, 62f., 76[2], 98, 132.
Geldadel 83.
Gemeinfreie 128f., 135.
Gemeinschaft 10ff., 14f., 20, 36, 49ff., 66, 71, 73[1], 92, 96, 104, 113, 126, 132f., 135ff.
Genealogie 23, 26, 40.
Gentil- s. Geschlecht, Adel.
gerade 56ff., 62f., 71, 76f., 78[1], 79, 82, 84f., 98 (s. ἰθύς).
gerecht, Gerechtigkeit 58[2], 62[2], 63f., 70[1], 79, 101, 120, 139.
Gericht, gerichtlich 10[1], 12[2], 18, 55f., 63[2], 71—82, 91, 97—102, 103f., 106ff., 121, 136.
gerichtsnotorisch 99ff.
Gerichtszeugnis 101f.
Germanen, germanisch 51[3], 75, 131[7].
german. Recht s. deutsches Recht.
Geronten 55, 79.
Gerusie 135.
Geschlecht (Sippe) 9ff., 15, 19f., 51, 73[1], 80, 113[2], 131ff., 135.
Geschlechterstaat 132[2].
Gesellschaft 10f., 15ff., 19, 60; 95, 116, 126, 129[3], 131ff., 135 (s. Adel).
Gesetz 2, 14, 88[2], 90, 94, 96, 99f., 104—110, 113[3], 114, 116, 118—124, 126, 132, 136f., 139.
Gesetzgeber, -bung, 108[5], 110, 114, 121[3], 135.
Gewohnheitsrecht 104, 122[6].
Giganten 38[2].
Gleichheit 124[5], 137, 139.
gnomische Dichter 88.
Gortyn 81, 99—102.
Götterglaube 31, 50, 72f., 137 (s. Religion).
Gottesgericht 35[2], 73—81, 96f., 103.
Gottesgnadentum 6ff., 9, 13f., 24, 51, 81, 127f., 139 (s. charismatisch).
Gottesurteil s. Gottesgericht.
Grab 34, 44ff.
Gryneion 48[6].

Hades s. Unterwelt.
Halus 26[2].
Harpokration 22[3].
Hebe 30[5].
Heerführer, Heerkönig 9, 13, 51[3], 81, 127.
Heerwesen 130, 134.
Heiligkeit 6ff., 14, 16, 123.
Heiligung 6, 110, 113f., 123.
Hekate, Hekatehymnos 39, 116.

Hekatoncheiren 25[2].
Hektor 77[3].
Helios 36.
Hellenismus 131[1].
Hephaistos 53.
Hera 32, 36, 48[7], 56f., 110.
Herakles 19, 109, 119.
Heraklit 89[1], 96, 117ff., 138.
Hermes 37.
Herodot 35[6], 106[6], 112, 120, 122.
Heroengrab 46[2].
Heros 110.
Herrscher, Herrschaft s. König, Tyrann.
Hesiod 5[3], 6[2], 8[2], 15[1], 17ff., 21, 22[2], 23, 25[6], 27, 37[5], 38f., 56, 62—70, 78, 82—86, 89f., 93[4], 96, 98, 102, 106, 110[4], 114[2], 115f. 117[6], 120[3], 133, 136, 139.
Hesych 15[1], 20[1], 22[2], 42[1], 43.
Hesychia 40.
Hetairie 132.
Hieron 19.
Hippias 120[2].
Hippolytos 33ff.
Homer 1f., 3ff., 17, 19, 21f., 26[6], 36f., 38, 52, 54, 64[1], 66[1], 69, 76[2], 78, 94[2], 96f., 102, 114, 116, 127 bis 133, 137 (s. Ilias, Odyssee).
homerische Gesellschaft s. Gesellschaft.
homerische Hymnen 21, 22[2], 26[1, 6], 30[2], 38, 59[2], 77[2], 117[6].
homerischer Staat s. Adelsstaat.
Horen 23, 27, 35[2], 40, 67[1], 93[4].
Hybris s. ὕβρις.
Hyllos 118.

Iakchos 53.
Iamblichos 68[4].
Iamos 109.
Iasion 110[4].
Iason 19.
Ichnai, Ichnaie 26, 29.
Ilias 1f., 4—12, 18[2], 36, 37[4], 45[6], 54 bis 58, 61, 63f., 66[1], 68ff., 77[2], 80[1], 81ff., 93[4], 96ff., 114, 131[2, 4].
Indien, indisch 73[2], 77[2].
individuell, Individuum 66[1], 86f., 96, 139f.
indogermanisch 13, 51[3], 58[6], 78[1], 81, 127.
Inkarnation 7, 128 (s. Gottesgnadentum).
Inkubation 48.
Inquisitio 101.
Ionien, ionisch 16f., 21, 36, 38, 52, 61, 89[1], 95, 117, 119, 124, 128, 137.
Iphianassa 1, 127f.
Iphigeneia 20[2].
Isonomia 124f., 137.
Ithaka 13, 131[4].
jüdisch 76[2].
Jurisdiktion s. Gericht.
ius 51[2], 64, 73.

Kalaureia 29[2], 34.
Kalligeneia 110.
Kallikles 119.
Kallisto 31[2].
Kampfrichter 74[2], 80[1].
Kephalos 52f.
Klage, Kläger 63[2], 75, 103, 122.
Kleinasien 9, 17, 48, 129, 132.
Kleisthenes 123, 124.
Klytaimestra 20.
Kodifikation 108, 121.
Kolonisation 9, 128, 134, 137.
König, Königtum 1f., 4, 6ff., 9, 12ff., 15, 18f., 49, 51, 54f., 57f., 62f., 74, 76, 78ff., 81, 89[1], 107, 126ff., 130, 132, 135.
Königsgericht 79[1], 101.
Konvention 10ff., 52, 120[2], 132f., 139.
Kore 53, 110 (s. Persephone).
Korinth 88.
Koronis 19.
Kosmos 90f., 94.
Kreta 13.
krumm 56, 58[6], 62f., 71, 76f., 78[1], 79, 82, 84, 98 (s. σχολιός).
Ktesippos 16.
Kult 22—36, 44ff., 68[4], 73[1], 110ff., 115f., 120[2], 123, 133, 138f., 140.

Kurotrophos 24, 110.
Kybele 32.
Kyklopen 14f., 59, 61.
Kyprien 37.
Kypros 17.
Kyrene 19, 35[6].

Landbevölkerung s. Bauern.
Laodike 1, 54, 81, 127f.
Larissa 26[2].
Lichtgottheit 63[4].
Logographen 120[3].
Los 29[5], 57, 73—77.
Lusia 32, 33[4].
Lykien 54.
Lyrik 89.
Lysias 22[3].

Makedonien 26[1].
Mannenrecht 81, 127f.
Mantik s. Orakel, Zeichen.
Mantinea 75[4].
Marathon 31f., 125, 140.
Marokkaner 72[3].
Megalartien 111[1].
Megara 94.
Meidias 53.
Melissos 92[3].
Menelaos 16, 56, 75, 80[1], 82.
Metropolis 26[2].
Milet, Milesier 29, 48[1], 88ff., 118[6], 132, 138.
Miltiades 112.
Minos 15[1], 58, 79[1].
Mischverfassung 135.
Moira 92f., 95[3], 120[3].
Moiren 35[6], 39[3].
Monarchie s. König, Tyrann.
Mondaia 26[2].
Moral s. Ethik.
Musaios 28.
Mykene 1, 127.
mykenische Epoche 1, 9f., 12f., 81, 126f., 128[2], 129, 139.
Mysterien 33, 112[4], 113[3], 138.
Mystik 94[6], 138.
Mythos 1, 24f., 26[1], 28, 33f., 93[4], 110, 138.

Nabel s. Omphalos.
Namengebung s. Eigennamen.
Natur 89.
Naturgesetz 60, 113, 120.
Naturordnung 9, 113, 115.
Nemesis 30[5], 31f., 34[4], 35[6], 68[4].
Neoptolemos 22[3].
Nereus 65.
Nestor 58f.
Nike 30[5], 37.
Nomadismus 51[3].
Nomos (Gott) 138f. (s. νόμος).
Norm, normativ 10ff., 15ff., 19ff., 36, 49ff., 61f., 64, 67, 74[1], 94, 104, 116, 124, 132, 137, 139.

Odyssee 5[1], 8[2], 12[1], 13—16, 17, 22[1], 34, 37, 43[3], 45[6], 57[3], 58—62, 63[3], 64, 66[1], 82f., 84[1], 95[1], 96f., 105f., 110, 114[2], 116[4], 131[3, 4].
Odysseus 4, 6, 16, 54, 58ff., 76, 105.
Oikenwirtschaft 134.
Okzident 58[2], 127.
Oligarchie 88, 130, 134 (s. Adel, Aristokratie).
Olymp, olympisch 22, 26[6], 36, 38f., 69, 137.
Olympia 24, 29.
Omphalos 37f., 39, 44—49.
Orakel, Orakelgottheit 14, 21, 25[2], 27—31, 36ff., 40, 41[1], 44ff., 51, 73, 109.
Orcus 68[2].
Ordal s. Gottesgericht.
Ordnung 9, 21[4], 27, 50, 71, 90f., 93[3], 105, 109, 112f., 115, 119f.
Orendismus 50[4].
Orestes 46[5].
Orient 13, 58[2], 127.
Orphik, orphisch 22[3], 67[1], 68[4], 93[4], 119f., 138.
Ovid 41[1].

Paris 37, 53, 75, 80[1].
Parmenides 67[1], 92f., 95[1, 2], 96, 117[3], 158.
Partei 55, 57, 63f., 70, 72, 75f., 79ff., 84, 86, 97ff., 103.
Parteieneid 80, 99f.
Patroklos 5f., 70.
Pausanias (spart. König) 140.
Pausanias (Periheget) 24, 28—32, 34ff., 39[3], 45, 123.
Peiraieus 33.
Peisistratos (S. Nestors) 60.
Peisistratos (Tyrann) 87[2], 122.
Peitho 30[5].
Pelias 19.
Peloponnes 45.
Penelope 59, 105.
Pergamon 38[3].
Persephone 59, 111[6] (s. Kore).
Perses 62ff.
Personennamen s. Eigennamen.
Personifizierung 3, 23, 30, 32[1], 39, 40, 67ff., 83, 120, 127.
Phäaken 131[4].
Phallos 112.
Pheidostrate 31[2].
Pherekydes v. Syros 25[6], 117[1].
Philosophie, philosophisch 5[3], 66[1], 68[4], 88—94, 96, 117[3], 158.
Philostephanos 25[3].
Phlius 45.
Phoibe 27f.
Phrathrie 11[3], 132f.
Phronime 35[6].
Phylen 134[3].
Pindar 19, 22[3], 30[4], 35[6], 38[3], 39f., 44f., 48[3], 95[1], 96, 101, 109, 113, 118ff., 123f., 138.
Pithoigien 34[3].
Pittheus 33ff.
Platon 37[4], 71[1], 115[3], 119, 139.
Plutarch 22[3], 41[1], 61, 87, 122[1, 2, 3], 123[3].
Polemarchos 107.
Polis 2, 24, 39, 52, 62f., 65ff., 68[4], 83, 86ff., 89[1], 90—96, 103f., 116ff., 121—126, 128—140.
Polisadel 95, 133, 135[4].
Polite s. Bürger.
politisch 1f., 6, 9, 12, 14, 27, 39f., 49, 51f., 67[1], 83, 86, 88ff., 94[1], 95f., 109, 113, 117ff., 121ff., 126f., 129, 135f., 158f.
Polyphem 14f., 59.
Porphyrios 114[6], 116.
Poseidon 5f., 14[1], 28, 32[3], 109.
Priapos 53.
Priester 21, 28, 31[3], 46, 47[3], 50[4], 51, 74, 76.
primitiv, Primitivität 3, 6, 21, 26, 66[1], 71ff., 77[3], 132[2], 137, 138[1].
Proklos 37.
Prometheus 40.
promissorischer Eid 72, 80[3], 101f.
Prozeß 63, 71, 74[1], 75, 79ff., 99ff., 103.
Psychostasie 77[3].
Pyrkon 28.
Pythagoräer 89[1], 91[3], 158.
Pythia 29f., 111[2].
Python 27f., 39, 44ff.

Rat 4[6], 5, 6[1], 7, 8[1, 5], 12, 15[1], 22, 57[6], 45[3].
rational, Rationalismus 5[1], 36, 78f., 86[3], 89, 103, 116, 124, 137.
Recht 2, 10f., 13f., 17, 37[5], 50, 51[3], 52, 57[3], 59f., 61, 64, 67[1], 70[1], 71 bis 82, 85f., 89, 91ff., 95f., 97[3], 103f., 106ff., 115, 119f., 131, 139.
Rechtsanspruch s. Anrecht.
Rechtsbewußtsein 64, 81, 104, 116, 126, 132, 139.
Rechtsentscheidung 107, 109 (s. Urteil).
Rechtsfindung s. Beweis.
Rechtsfixierung 83, 103f., 106f., 121.
Rechtsgöttin 23[3], 25[2], 42, 67ff., 84f.
Rechtsidee 2, 52, 63[2], 64, 72, 103, 124, 126, 139.
Rechtsnorm 10[3], 64, 104.
Rechtsordnung 23[2], 50[4], 51[3], 72[3], 93f.
Rechtsprechung s. Gericht.
Rechtsverpflichtung 66, 82, 127f., 132.

Rechtsverwirklichung 72, 82, 103, 139.
Reinigung s. Sühne.
Religion, religiös 6, 12, 15, 21f., 30ff., 38ff., 49ff., 66[1], 71ff., 78, 82, 91, 94[9], 110, 113, 123, 137ff.
Rhamnus 26, 30[5], 31f., 33, 34[4].
Rheia 26[6].
Richter 4, 8, 12[3], 15[1], 18, 34[4], 49, 55—59, 62, 65, 70, 73—82, 96 bis 102, 103f., 106ff., 110, 114, 134, 136.
Richterstab 71[9], 76[4].
Riten 24, 30[3], 111f.
Rittertum s. Adel.
Rom, römisch 30[4], 41[1], 45, 60[9], 122[9].

Säkularisierung 81f., 97.
Salamis 140.
Saotes s. Soter.
Sarpedon 54.
Satzung 4f., 9, 16, 18f., 23, 39f., 107, 109, 111, 113, 123.
Satzungsgöttin 23, 36[1], 40f., 110[1], 123.
Schiedsgericht 55ff., 61ff., 70, 73f., 76—83, 86, 95f., 103.
Schlange 48, 108[5], 112.
Scholien 34, 38[2], 105[6], 112[1, 4].
Schwein (im Kult) 111f.
Schwören, Schwur s. Eid.
Schwurgericht 101.
Seisachtheia 87, 121.
Selbsthilfe 72, 74, 78, 103, 121.
Servius 48[6].
Siedlung 126, 128f., 131, 135.
Simonides 92[1].
Sippe s. Geschlecht.
Sitte 9f., 16, 50, 52, 59f., 115—120, 122f., 137, 139.
Sittlichkeit s. Ethik.
Sizilien 88.
(Ps.-)Skymnos 22[3], 29[9].
Skyros 26[4].
Smyrna 35[6].
Sokrates, Sokratik 114[9], 118[9].
Solon 83—88, 89, 91, 94, 104, 108, 114, 116f., 121ff., 136, 139.
Sophistik, sophistisch 118[9], 119f.
Sophokles 20, 22[3], 40, 48[3], 68[4], 96, 109[3], 113[4].
Soter, Soteira 29, 36, 40.
Sozialethik 88f., 136[3], 137, 139.
Sparta 102, 133[1], 135.
Spruch 8, 14, 18, 22, 49, 56, 70, 82, 96ff.
Staat 1f., 10, 12f., 15, 50ff., 81, 89, 117, 126—139 (s. Polis).
Staatsform s. Verfassung.
Staatstheorie 86[3], 91, 128[1], 130f., 135, 137, 139.
Stadt, Städter 128—135 (s. Polis).
Stadtgottheit 25, 35[9], 36[1], 139.
Stadtstaat 129[4], 132ff. (s. Polis).
Stamm 13, 50, 51[3], 76[3], 128, 134[3], 135.
Ständestaat 129, 130[2], 131f.
Stepterionfest 28.
Stobaios 107[3], 122[3].
Strabon 22[3], 29.
Strafe, Strafrecht 20[3], 40, 63[3], 74, 77[1], 79[3], 82, 85.
Styx 39[1].
Subjektivismus 89.
Sühne, Sühnegottheit 33, 35f., 46, 48f., 74.
Syssitien 132[3].
Szepter 4, 6, 7f., 15[1], 77.

Tanagra 33.
Tauropolos 25.
Telemachos 14, 16, 37, 58, 61.
Tenedos 36[1].
Thales 89[1].
Thalysien 111[1].
Thearios 35.
Theben (boiot.) 33, 119.
Theben (phthiot.) 26[2].
Thelpusa 32, 33[4].
Themiden 34ff.
Themis (Göttin) 3, 12, 22—41, 44, 52, 67, 68[4], 69[9], 96, 140.
Themiskyra 26[4], 34f.
Themison 35[6].
Themistios 26[2].

Themisto 26[2].
Themistokles 140.
Theognis 94f., 109, 114[3], 117.
Theologie 23, 38f., 67, 68[4], 110[4].
Theseus 33ff.
Thesmia 123.
Thesmophoros 33, 106[3], 110—114, 123.
Thesmophylakes 106[3].
Thesmotheten 104, 106ff., 123.
Thessalien 26.
Thetis 37[4], 39f.
Thorah 76[2].
Thukydides 122, 128.
Tiryns 1, 127.
Titanen 23, 26, 38, 40, 137.
Totenrichter 15[1], 34[4], 58.
Traumorakel 28, 49.
Triptolemos 53, 114[6].
Troia 6, 58, 131[4].
Troizen 33ff.
tumulus 42[4].
Tyrann, Tyrannis 87f., 94, 96, 118f., 122.
Tyrtaios 117[6].

Unrecht 65, 72, 79, 90, 93, 97[3].
Unterwelt 34[3], 39[1, 4], 46, 59, 68[4].
Uranos 13[2], 23, 26.
Urgemeinschaft 50f.
Urnorm 10[3], 50ff., 71, 73[1].
Urteil 4[3], 55—58, 61, 62ff., 67[2], 70[1], 73—83, 85, 95, 97—102, 104.

Vasenbilder 29, 32f., 37f., 46[5], 47, 49[1], 52f., 68[4], 140.
Verfassung 116[5], 119, 121f., 127, 128[3], 130, 135.
Vergeltung 40, 68[4], 84f.
Vergöttlichung s. Personifizierung.
Verhandlungsprinzip 75, 81f., 97.
Versammlung s. Agora.
Versöhnungsspekulation 28, 39, 40.
Volksreligion 3[1], 6, 21, 26, 32, 38f., 68[4], 137.

Wage 77[3].
wahr, Wahrheit 59, 65, 74, 79, 85, 92, 93[4], 100.
Wassergottheit 32[3].
Wehrverfassung 127, 128[3] (s. Stamm).
7 Weise 88f.
Weißer Fels 34f., 46.
Weltbild, Weltprinzip 88—94, 118, 120.
Wille, Willensausdruck 6ff., 11, 13[3], 14ff., 22, 38, 49, 51, 70, 73, 76[2], 77f., 86, 96, 98, 118, 136, 139.
wirtschaftlich 121, 126[1], 130, 133f.
Wohlfahrtszweck s. Sozialethik.
Wurf 71, 76—80, 96.

Xenokrates 114[6].
Xenophanes 93[3], 117[6].
Xenophon 114[6].

Zauber, Zauberer 50f., 72, 74f., 76[3], 82[4], 137.
Zeichen 14, 22[1].
Zenodot 114[2].
Zeuge 55[3], 80f., 99ff.
Zeus 4, 6f., 12, 14, 15f., 18f., 21, 23, 26[1], 30, 36—40, 49, 56f., 63, 65, 66[1], 67, 69f., 77[3], 84f., 96, 98, 109, 110[4], 115, 119[1].
Zuteilung 57, 60, 73, 78, 100, 115.
Zwang 90, 92ff., 118, 139.
Zweigurteil 75 (s. κλῆρος).
Zweikampf 73ff., 77, 79, 80[1].

II.

(Eigennamen s. Register I.)

ἀγορή 5, 12, 14, 37, 54 (s. Agora).
ἄγριος 60.
ἄγραφος νόμος 113, 114[6].
ἀγών s. Agon.
ἄδικος, ἀδικία 61[3], 63, 65, 84, 86, 90, 93f.
ἄθεμις, ἀθεμίστιος, ἀθέμιστος 11[3], 15, 19, 61.
ἄθικτος 48[3].
αἰδώς 68, 94, 117.
αἱρεῖν 80.
αἶσα 57[2], 120[3].
αἴσιμος 57[2], 86[4].
ἀκίνητα 112.
ἀλήθεια, ἀληθής 59, 94[6] (s. wahr).
ἁλίσκεσθαι 80.
ἀνάγκη s. Ananke.
ἄπειρον 90, 92[2].
ἀρετή 130[7].
ἄρρητα ἱερά 112.
ἄστυ 126, 128, 131.
ἄτη 85 (s. Vergeltung).

βία 57, 60, 63, 65, 83, 85, 87, 120.
βουλή 4, 7, 14, 21f., 38.
βουληφόρος 4, 12[1].

γαμηλία 110.
γένος 73[1], 80 (s. Geschlecht).
γράφειν 108[6], 113f.

δείκνυμι 70.
δημοκρατία 124 (s. Demokratie).
δῆμος 128, 131.
διατάσσειν 115.
δικάζειν 55ff., 71, 79f., 82, 96—102.
δίκαιος 55, 60f., 63, 65, 84f., 87.
δικαιοσύνη 139.
δικεῖν 70f., 77[2].
δίκη 2, 14, 18, 54—96, 98, 101[2], 104, 115ff., 121f., 124, 127, 132f., 135f., 139 (s. Dike).
δίκην (adv.) 62[2].
δίκην εἰπεῖν 56[6].
δίσκος 77.
δίχα 97[2].
διώκειν 80.
δυναστεία 132[2].
δυσνομία 84.

ἕδραι 43.
ἔμμετροι χρησμοί 41[1].
ἔοικεν 116.
εὔβουλος 39.
εὐδικίαι 58, 63[2].
εὐκταία 40.
εὐνομία 84, 95[6], 117[6], 124[5] (s. Eunomia).
εὐταξία 84[1].

ἤθεα 17, 114[3].

θαμά, θάμνος 42.
θέμεθλα, θεμείλια, θέμηλα 42f.
θέμερος 41f.
θεμίξενος 19[2].
θέμις, θέμιστες, θεμιστόν 2, 3—22, 28ff., 36—43, 48f., 51f., 54, 59, 61f., 63[1, 2], 65, 67, 70f., 73, 76[2], 81, 94f., 98, 116, 124[3], 127, 132f. (s. Themis).
θεμισκόπος 22[2].
θεμισκρέων 19, 35[6].
θεμιστεία 22[2].
θεμιστεύειν 15, 21, 22[2].
θεμίστιος 61.
θεμιστοπόλος 18[4].
θέμιτες, θεμιτόν s. θέμις.
θεμόω 43.
θέσμιον s. θεσμός.
θεσμοθέτης 106ff. (s. Thesmotheten).
θεσμός 33[5], 41, 43[2], 104—114, 115[5], 117, 121ff.
θεσμοφόρος s. Thesmophoros.
θεσπιφδός 48[3].
θήμων 42.
θησαυρός 109, 112[5].
θώκος 12[2].
θωμός 42.

ἱερός 13[3], 20[4], 112.
ἰθύς 56[9], 56ff., 62ff., 71, 77, 79f., 83 (s. gerade).
ἱκεσία 40.
ἰσονομία 124f. (s. Isonomia).
ἵστωρ 55[3].

κάλαθος 33[3].
κανοῦν 33[3], 140.
κίστη 32.
κλῆρος 75, 79[3].
κόσμος s. Kosmos.
κρίνειν 82, 97—102.
κτεὶς γυναικεῖος 33, 112[4].

λεύκωμα 46.
λιπαρός 8, 27, 39.

μέσος, μεσότης 84, 86, 94, 122.
ἐς μέσον 56f., 71, 76f., 79f.
μοῖρα s. Moira.

νεῖκος 80, 97, 98[4].
νέμειν, νέμεσθαι 31, 67[3], 84[1], 114, 115[5], 117[6].
νέμεσις 31 (s. Nemesis).
νίκη, νικᾶν 80, 86.
νόμιμοι βίβλοι 112[4].
νόμος 84[1], 108[6], 113—125, 137—140.
νομός 114.
νόμος φύσεως 119f.

ξένιος 40.
ξένος, ξεῖνια 5, 16, 60f.

ὄλβος 65, 63[1], 85.
ὀμνύντα κρίνειν 100ff.
ὀμφαλός s. Omphalos.
ὀρθοδίκας 48[3].

ὀρίγανον 33.
ὀρκία 40.
ὄρκος 68.
ὅσιος 13[3], 20.

πάρεδρος 38[3], 40, 69[1].
πάτριος πολιτεία 124.
πλοῦτος 66[1], 130[7].
πόλις 128f., 131, 136[3] (s. Polis).
πολίτης 131, 134, 136[3] (s. Bürger).
πρέπον 20.
πτόλις 126 (s. πόλις).

σκῆπτρον s. Szepter.
σκῖρος 34[5], 46.
σκολιός 62f., 69, 71, 77, 79f., 84 (s. krumm).
σκόπος 22[3].
σωτήρ s. Soter.

τάξις 90.
ταράσσειν 87.
τεθμός s. θεσμός.
τελεία 110.
τελεῖν 8.
τέλος 105[4].
τίθημι 41, 105—109, 111f., 115[3].
τίμιον 72[3].
τιμή 6f., 17.
τίνειν, τίνεσθαι 77[1].
τύμβος 42[4].

ὕβρις, ὑβριστής 22[6], 60, 64ff., 84ff., 94, 117.

φεύγειν 80.
φύσις 91, 119f. (s. Natur).

ὠρηφόρος 27[2].
ὡρία 27[2].

Druck von August Pries in Leipzig.

VERLAG VON S. HIRZEL IN LEIPZIG

Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen. Von **Rudolf Hirzel.** 30 Mark.

Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte von **Rudolf Hirzel.** 18 Mark.

Ein Problem der Homerischen Textkritik und der vergleichenden Sprachwissenschaft von Dr. **Karl Brugman.** 12 Mark.

Grundfragen der Homerkritik von **Paul Cauer.** 3. Auflage, 1. Hälfte 66 Mark. Die 2. Hälfte erscheint im Frühjahr 1922.

Die Inschrift von Gortyn bearbeitet von **Johannes Baunack** und **Theodor Baunack.** Mit einer Tafel. 12 Mark.

Grundriß zu einem System der Politik von Professor **Rudolf Kjellén.** 9 Mark, gebunden 18 Mark.

Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin von **Heinrich von Treitschke.** Herausgegeben von **Max Cornicelius.** 2 Bände. 4. Auflage. 78 Mark, gebunden 110 Mark.

Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine von **Ludwig Friedlaender.** 9. neubearbeitete und vermehrte Auflage besorgt von **Georg Wissowa.** 4 Bände. Band I—III 110 Mark, gebunden 170 Mark. Band IV erscheint im Herbst 1921.

Druck von August Pries in Leipzig.